

الجزء الاول من

كتاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد
الايحي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفي سنة
٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احدهما لعبد الحكيم السبالكوني والثانية
للمولى حسن جابي بن محمد شام الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل
كرمه المكان الرفيع

(تنبيه) قد جعلنا في أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السبالكوني
ودونها حاشية حسن جابي مفصلاً بين كل واحد منها بجدول فاذا انفردت إحدى
الحاشيتين في صحيفة نهنا على ذلك

(عني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعماني)

الطبعة الأولى على نفقة

الحاج محمد أفندي نسائي المغربي التونسي

سنة ١٣٢٥ هـ و ١٩٠٧ م ١٠٠٠٠٠٠٠

(طبع بظبية السادة بحدار محافظة مصر لصاحبها محمد اسميل سنة ١٣٢٥ هـ)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال * ونزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال * تلالأت على صفحات الموجودات أنوار جبروته وسلطانه * وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته وإحسانه * تحيرت العقول والأفهام في كبرياه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم لك الحمد جداً يوافي نعمك * ويكافئ مزيد كرمك * وأحمدك بجميع محامدك ما علمت منها وما لم أعلم * وعلى جميع نعمك ما علمت منها وما لم أعلم * وعلى كل حال وأصل على محمد سيد البشر صاحب لواء الحمد وعلى آله وأصحابه صلاة توازي غناؤه ونجاذى غناؤه وأسلم تسليماً كثيراً كثيراً وبعد * فهذه فوائد بل فرائد علقها على شرح المواقف لسيد المحققين وأفضل المدققين عند قراءة قرة العين لهذا الغريب * عبد الله الملقب بالليث * مذكرة للأحباب وتحفة للأصحاب * وعدة ليوم الحساب * وأنا الفقير المتعبد بالحبلى المتين * عبد الحكيم ابن الشيخ شمس الدين * (قوله سبحان من تقدست) نصب على المصدر بمعنى التزبد والتعبد من السوء أى أسبغ سبحاناً حذف الفعل لقصد الدوام والثبات صرح به الشيخ الرضى وأقيم المصدر مقامه وأضيف إلى المفعول وحذفه واجب قياساً فهو مصدر من المجرد يستعمل بمعنى المزيد كما في أثبت الله نبأنا ويجوز أن يكون مصدر يبيح في الأرض وإلما إذا ذهب فيهما وأبعد أى أبعد من السوء إبعاداً أو من ادراك العقول وإحاطته أو قيل بفتح السين والخطبة في الطاعة ولا يجوز أن يكون من سبغ كنع أو سبغ تسديحاً بمعنى قال سبحان الله للزوم الدور والتقديس التطهر من قدس في الأرض إذا ذهب لأن المتطهر عن الشيء متبعد عنه والتفعل للمبالغة والسبحات بضم السين والباء الأنوار جمع سبعة والجمال الحسن في الخلق والخلق جمل ككرم فهو جميل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي تولدت الأفهام في كبرياه ذاته * وتحيرت الأوهام في عظمت صفاته * تهللت على وجنات الكائنات آثار إحسانه * وتلالأت في صفحات الموجودات أنوار سلطانه * سبحان من أوضح بالحجج البالغة محجة الجنة * وأسس أذى الدين على الكتاب والسنة * ثم الصلاة على سيد الرسل * وموضح السبل * المبعوث إلى الأسود والأحمر * الشفيع المشفع يوم المعشر * أبى القاسم محمد المروغ ذكره

ذاته * وتولمت الازهان والالهام في بقاء عظمة صفاته * يامن دل على ذاته بذاته *
 وشهد بوحدايته نظام مصنوعاته * صل على نبيك المصطفى * ورسولك المجتبي * محمد المبعوث
 بالهدى * الى كافة الوردى * وعلى آله البررة الاتقياء * وأصحابه الخيرة الاصفياء * ما تعاقبت
 الظلم والضياء * (وبعد) * فان أنفع المطالب حالا وما لآ * وأرفع المآرب منقبة وكالا *
 وأكمل المناصب مرتبة وجلالا * وأفضل الرغائب أهبة وجلالا * هو المعارف الدينية * والمعارف
 اليقينية * اذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى * والكرامة الكبرى * في الآخرة والاولى

كأثير وغراب وزمان وفي الاصطلاح الصفات الثبوتية وازدادة السبحات اليه إما لامية أو اضافة المشبه
 به الى المشبه أي الصفات الثبوتية التي هي كالأنوار في الظهور والبهاء والسعة أثر الكبر وسعة يدسه وسما
 وسعة والحدوث الوجود بعد العدم والزوال العدم بعد الوجود والتثنية التبعاد والسرادات جمع
 سرادق وهو الذي يمد فوق صحن الدار يقال له سرا برده والجلال مصدر جل الشيء عظم وفي الاصطلاح
 الصفات السلبية لانها موجبة لمعظمة ذاته تعالى وتعاليه عن المائلة والادراك والاضافة كما في سبحات جماله
 والمناسبة بين السرادات والصفات السلبية ان كل واحدة منهما موجبة للاحتجاب وعطف تنزهت على
 تقدست للاتحاد في المعنى والاختلاف في المتعلق ثلاثاً أي لمعت وصفحة كل شيء جانبه وصفحات
 الموجودات عوارضها من الوجود وما يتبعه من الكالات والجبروت فعلوت للمبالغة من الجبر بمعنى
 القهر والسلطنة وفي الاصطلاح الصفات الفعلية أي لمعت على عوارض الموجودات آثار صفاته الفعلية
 من الابداد والاعدام والتغيير من حال الى حال وفيه اشارة الى أن الماهيات غير مجمولة ولم يعطف هذه
 الصلة على ما قبله للإشارة الى استقلاله في استيجاب التسيخ دفعاً لتوهم النقص والسوء فيها من تعلتها
 بالثور والتهلل الثلاث والوجنة ما ارتفع من الخدين وفيه أربع لغات وجنة ووجنة واجنة واجنة
 والممكن كرهوت وترقوت العز والسلطان والملكة وهذه الفقرة متحدة بما قبلها في المآل مغايرة له

فوق السماء السابعة * المشهور خبره في الأمم السالفة * الذي نسخت بشريعته الشرائع والمال * وتبدلت
 بيعته الدول والنخل * وعلى آله وأصحابه بدور مقام الايمان * وشموس عوالم العرفان * ماوقب ليل
 وغسق * ولاح نجم وخفق * (وبعد) * فاعلموا معاشر طلاب اليقين * سلام عليكم لايتقي الجاهلين *
 ان أصحاب العقل متطابقون * وأرباب النقل متوافقون * على ان أفضل الرغائب أهبة وجلالا * وأرفع
 المآرب منقبة وكالا * العلم الذي هو ثمرة العقل الذي هو أنفس الأشياء * وحياة القلب الذي هو رئيس
 الأعضاء * وأشرف العلوم وأنفعها * وأكمل المعارف وأرفعها * هي العلوم الشرعية * والمعارف الدينية *
 إذ بها ينتظم صلاح العباد * وينتظم الفلاح في المعاد * وعلم الكلام من بينها أعلاها شأنًا * وأقواها برهانًا *
 وأوثقها بديانًا * وأوضحها تبيانًا * ثم شرح المواقف من بين كتبه للمولى المحقق * والحبر المدقق *

وعلم الكلام * في عقائد الاسلام * من بينها أعلاها شانا * وأقواها برهانا * وأوثقها بنيانا *
وأوضحها تبياناً فانه مأخذها وأساسها * واليه يستند اقتناصها واقتباسها * بل هو كما وصف
به رئيسها ورأسها * ومما صنف فيه من الكتب المنتمية للمعتبرة * وألف فيه من الزبر
المهذبة المحررة * كتاب المواقف الذي احتوى من أصوله وقواعده على أهمها وأولاهها * ومن
شعبه وفوائده على ألقها وأسناها * ومن دلائله العقلية على أعمدها واجلاها * ومن شواهد
النقلية على أفيدها واجداها * وكيف لا وقد انطوى على خلاصة أفكار * وزبدة

باعتبار التعبير وزيادة الاحسان فان آثار صفاته الفعلية من حيث انها موجبة للتغير مظهر لعزته وسلطنته
ومن حيث انها تم موجبة لكمال الموجودات احسان منه تعالى فلذا عطفه عليه تحيرت فصله عما تقدم
لكونه كالنتيجة لما قبله فهو كبديل الاشتمال ولم يورد الفاء لتخييل العدول الى أقوى الدليلين فيعلم بالتفكير
انه مترتب على الصلات السابقة وانها سبب للتعبير والتولة يقال حار بحار حيرة وحيراً وحيراناً وتحير
واستعمار نظر الى الشيء فعتى ولم يمتد اليه سبيلاً وذات مؤنث ذو أسله ذوات بدليل ذواتا أفنان
حذف الواو للخفة كما حذف من ذَوَّ والتاء فيه لتأنيث بدليل انقلابه في الوقف هاء ثم استعمل بمعنى
نفس الشيء وصارت التاء جزءاً فلذا يطلق عليه تعالى وينسب اليه بالتاء فيقال الصفات الذاتية ويكتب
طويلاً كناه أخت والتولة الحيرة والخوف والذهن بالنكسر الفهم والعقل والبيداء القلاء ثم ان ذاته تعالى
لما تميز تميزاً تاماً باجراء تلك الصفات وصار كأنه مشاهد حاضر خاطبه بقوله يا من دل أي كل أحد حذف
المفعول لتعدد التعميم مع الاختصار على ذاته أي وجوده وانصافه بصفات الكمال بذاته بنصب الآيات
المنبئة في الآفاق والأنفس قال الله تعالى (سترهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق)
وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته اذ لو تعددت الآلهة لتطاردت أو تواردت قال الله تعالى (لو كان فيها
آلهة إلا الله لفسدنا) صل بإبقاء شريعته وإعلاء ذكره في الدنيا ورفعته في المقام المعمود والشفاعة
الكبرى في الآخرة والاضافة في فيك ورسولك لتعظيم المضاف العظم بضم الظاء وفتح اللام جميع ظلمات

جامع المعقول والمنقول * قرء عين البتول * السيد الشريف * عامله الله بلطفه الطيف * كتاب اعترف
بسمو منزله الخاسدون * وأذعن لعلو مرتبته المعاندون * وكيف لا وقد انطوى على زبدة نتائج
الأنظار * واحتوى على خلاصة أفكار * وإني كنت حركت الهمة الى استقصاء فوائده * فلقى
الرغبة في أن أوفى كيلى من فرائده * متوقفاً لاستنبات حقائقه أفوايق الجهود * متخطياً في درك دقائقه
كل حد من الحد مهود * حائماً حول حمام من قطريها * الى ان فزت من مادته بقرطها * ولقد طال
ما جال في سدرى ان أكتب عليه حواشي تذلل صمابه * وتكشف عن وجوه فرائده نقابه * أنقد
فيه نتائج الأفكار * وأوضح خزان الأسرار * عطفاً نبي على أهل الطاب * ومن له في تحقيق الحق

نهاية القول والانتظار * ومحصل ما لخصه لسان التحقيق * وملخص ما حرره بنان التدقيق
في ضمن عبارات راتقة معجزة * وإشارات شائقة موجزة * فصار بذلك في الاشتهار *
كالشمس في رابعة النهار * واستمال اليه بصائر أولى الابصار * من أذكى الامصار والافطار
فاستهتروا بكنوز عباراته الجمامة ولم يجدوا عليها دليلاً * واستهيموا برموز اشاراته اللامعة
ولم يهتدوا اليها سبيلاً * فاجتمع الى نفر من أجلة الاحباب * المتطلعين الى سرائر الكتاب *
واقترحوا على أن تكشف لهم عن مخدراته الاستار * وأبرز لهم من نقاب الحجاب هاتيك
الاسرار * ليجتلوها بأعينهم متبرجات بزيتها * متبخرات بمحاسن فطرتها * فأسمقهم الى
ذلك متمسكا بجبل التوفيق * ومستهديا الى سواء الطريق * وشرحته بحمد الله سبحانه
شرحاً يذلل من شوارده صعباتها * ويميط عن خرائده نقابها * يهتدي به السادي الى لب
الالباب * ويطلع به الناشئ على العجب العجيب * وضمنته جميع ما يحتاج اليه * من بيان ما

بمعنى الغلظة والقياس سكون اللام كمر وحراء والضياء جمع ضوء وأصله ضوء نحو صوت وصيات
المأرية مثله الراء الحاجة المنقبة المنقورة المنصب المرجع الرغبة المرغوبة الأبهة كسكرة العظمة والبهجة
والكبر والنخوة المعارف جمع معرفة من عرفه يعرفه معرفة وعرفاناً اذا علمه وكذلك المعالم فالعطف
باعتبار التغاير بينهما بالصيغة الدينية المنسوبة الى دين محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم واليقينية المنسوبة
الى اليقين وهو ازالة الشك أعلاها شأناً لأشرفية موضوعه وغايته وأقواها برهاناً لكون براهينه الحجج
العقلية المؤيدة بالنقلية وأوثقها بنياناً لان مبادئها اما بيينة بنفسها أو مسائل منه وأوضحها تبياناً لان المطلوب
فيه تحصيل اليقين فلا بد من البيان الواضح فانه مأخذها وأساسها لاحتياج جميع العلوم الدينية اليه لانه
ما لم يثبت وجود صانع مختار لم يثبت شيء منها كما وصف به معترضة بين المبتدأ والخبر والكاف الجارة
لتشبيه مضمون الجملة بالجملة ولا متعلق له كما في الرضى والتفويض التهذيب وهو في المعاني والتحرير في
الألفاظ على خلاصة أفكار أكار أشار الى أسماء الكتب المصنفة في هذا الفن من غير تكلف الرائق

ارب * اذ كان هم أكثرهم في زماننا مقصورة على استطلاع طلع بدائعه * واستكشاف كنه ودائعه *
معتصمين في كشف أسرارهم بالحواسي والاطراف * قانعين من بحار لآله بالأصداف * وكان يعوقني
عن ذلك توزع البال * وتشتت الحال * بسبب ما أمانيه من محن الزمان * وأمانيه من طوارق الحداث *
ثم ما أرى عليه طباع أكثر الاخوان من الميل الى اللد والناد * والانحراف عن منهج الرشاد

يفشون بينهم المودة والصفا وقلوبهم محشوة بفنار

ولما توارى على التماس طلاب الكمال * بلسان الحال والمقال * رأيت الاقدام عليه أخرى * وشرعت فيه

بعد ان قدمت حلاً وأخذت أشرح * لسان الحال والمقال * رأيت الاقدام عليه أخرى * وشرعت فيه

فيه وماله وما عليه * مراعيًا في ذلك شريطة الانصاف * مجانبًا عن طريقة الاعتساف *
ولما تيسر لي اتمامه * وختم بالخير اختتامه * خبرته بالدعاء لمن أبداه الله بالسلطنة العظمى *
والخلافة الكبرى * وزاده بسطة في الفضل والندى * وشيد ملكه بجنود لا قبل لها من
العدى * وأمدّه بمقبات من السموات العلى * يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بأمر ربه
الاعلى * وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين * ويبطل به
الباطل ويشفي غيظ صدور قوم مؤمنين * ويجعل له لسان صدق في الآخرين * ويرفع
مكانه يوم الدين * في أعلي عليين * وما هو الا حضرة المولى السلطان الاعظم * والحقان
الاعلم الاكرم * مالك رقاب الامم * من طوائف العرب والعجم * المختص من لدن حكيم
عليم * بفضل جسيم * وخلق عظيم * ولطف عميم * شمل الوري الطافه * وعمهم اعطافه *

المعجب فمعجب تأكيد له من غير لفظه في رابعة النهار في نصفه استهزوا أولعوا واستهيموا أي جملوا
هائمين من رجل هائم وهيوم متعير المتطلعين الى سرائر الكتاب أي المريدن للاطلاع عليها أو الواقفين
على سرائرها بالاجال متعطشين الى ما يفيد برد خواطرهم بالتفصيل الاقتراح السؤال من غير روية
ليجتلوها أي ينظروا الى تلك الأسرار مجلوة من اجتليت العروس اذا نظرت اليها مجلوة أي مكشوفة
وفي بعض النسخ بأعينهم متبرجات مظهرات من تبرجت المرأة أظهرت زينتها للرجال والتبخر مشية حسنة
فأسعفتهم من أسعفت الرجل بحاجته اذا قضيتها له فالتعدي بالي لضمين معنى القصد اشارة الى ان الاسعاف
كان قولياً قاصداً للفعل شرحت أي شرعت في شرحه لقوله ولما تيسر لي اتمامه الشوارد جمع شاردة
من شرد شروداً اذا فتر فاذا كان الشرح مذكلاً لصعاب الشوارد فتذليله لغير الصعاب بالطريق الأولى
الاماطة الازالة الخرائد جمع خريدة بمعنى المرأة الخدرة السادی من سدا يبدو سدواً مد اليد الى الشيء
والنأش من نشيت الخبر اذا تخبرت ونظرت من أين جاء والمعجب بضم العين وتخفيف الجيم أو تشديدها
ما جاوز المعجب تحبير الخط والشعر وغيرها تحمينه الفضل والفضيلة خلاف النقص والقيمة الندى
الجنود والتشديد الاحكام من شاد الحائط يشيده طلاء بالشيد وهو ما طلى به حائط من جص ونحوه
المعقات ملائكة الليل والنهار لانهم يتعاقبون وانما أنت لكثرة ذلك منهم نحو ناية وعلامة الدابر آخر
كل شيء والفيظ غضب كامن للعاجز اللسان جارحة الكلام وقد يكنى بها عن الكلمة وهو المراد هنا

النظر وعدم الاتقان * فجاء بحمد الله في زمان يسير كما استحسنه الأحياء * وارتضاء الأولياء * مشتملا
على حقائق ما مستها يد الأفكار * محتوياً على دقائق ما فتقها رتق آذانهم أولو الأبصار * وسيعمد
الساج في لججه والبانح في حججه * ما أودعته من فرائد الفوائد * ومهدت فيه من موائد الموائد *
والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله والمأمول من الأذكياء المتحلين بحلي

وصانهم كفافه * من كل مالا يرتضى * مكارمه لا تحصى * وما أثره لا تستصى
مُول عطاياه سمت فوق المدى وتباعدت عن رتبة الادراك
الذر والدرى خافا جوده فتحصنا في البحر والافلاك
من التجأ الى جنبه يمد له مكانا عليا * ومن أعرض عن بابه لم يجد له نصيرا ولا وليا * اذا هم
بمنقبة امضى * واذا عن له مكرمة اسرع اليها ومضى

عزماته مثل السيوف صوارما لولم يكن للمصارمات فلول
ناشر العدل والاحسان على الانام * وباسط الامن والامان في الايام * هو الذي رفع رايات
العلم والكمال بعمد انتكاسها * وعمر رباع الفضل والافضل بعمد اندراسها * فمادت رياض
العلوم الى روافدها مخضرة الاطراف * وآضت حداثتها الى بهائها مزهرة الجوانب والا كفاف
* ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق * ومفخر اساطين بني آدم في الآفاق * السلطان المؤيد
المنصور المظفر * غياث الحق والدولة والدين ببر محمد اسكندر * خلد الله ملكه وسلطانه
* وأفاض على العالمين بره واحسانه *

وهذا دعاء لا يرد لانه صلاح لاصناف البرية شامل

* وما انا أفيض في المقصود * متوكلا على الصمد المعبود * فاقول قال المص

عليين جمع علي مكان في السماء السابعة تصعد اليه ارواح المؤمنين ملاك رقاب الأمم منع الشريعة من
الطلاق هذا الاسم على المخلوق والمكارم جمع مكرمة بضم الراء فعل الكرم بضم اللؤم والمآثر جمع
مأثرة وهي المكرمة لانها تؤثر أي تذكر أي ما يؤثرها قرن بعد قرن المدى الغاية الصوارم جمع صارمة
بين صرمت الشيء قطعته النلول جمع الذل بالفتح وهو الكسر في حد السيف الرباع جمع ربيع وهو
الدار بعينها يقال روي وروي ورواه كفتي والى وسماه كثير مرو واليهاء الحسن

الانصاف * المتخاين عن رذيلتي البقي والاعتصاف * اذا عثروا على شيء زلت فيه القدم * أو طمني به
القلم * ان يستحضروا ان لكل جواد كبرة * ولكل صارم نبوة *

ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها كفى المرء نبلا أن تعد معاشيه
على أتى أقول ان الناس غطوني تغطيت عنهم وان يجتروا عني ففهم مباحث
والمسؤول من جناب ذي الجلال * النياض لا رفيع النوال * أن ينفع به الخالصين * ويجعله ذخرا ليوم
الدين * وهو حبي ونعم الوكيل والله أعلم

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام وعاية لبراعة الاستهلال فبسمل أولاً
تيمناً ثم قال (الحمد لله العلى شانه) أمره وحاله في ذاته وصفاته وأفعاله فانه تعالى جامع لجها
علو الشأن لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة النقصان (الجلي برهانه) حجته القاطعة
التي نصبها دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهى آياته المبثثة في الآفاق والانفس تجليها
بصائر أولى الابصار وتشاهد بها اسراراً يضيق عن تصويرها نطاق الاظهار (القوى
سلطانه) سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يستعصى على ارادته شئ من الاشياء ولا يجري في

(حسن جاي)

[قوله فبسمل أولاً تيمناً] فان قلت ليس للبسملة مدخل في الاشارة المذكورة لان البسملة بما يطرد
في أول كل كتاب من كل فن فلا تحصل بها الاشارة الى المقاصد الآتية فلا وجه للفاء قلت تضمن
خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام انما يستحسن ويعتد به ويعد تفوقاً في ابتداء الكتاب بعد
رعاية التيمن ببسم الله فكأنه قال أراد التضمنين المذكور فبسمل أولاً تيمناً ليعتد بذلك التضمن فالفاء
حينئذ أصاب موقعه على انها قد تجبى لجرد الترتيب كما ذكره ابن هشام في معنى اللبيب وله أمثلة كثيرة
في القرآن المجيد والظاهر ان البسملة متأخرة زماناً عن التضمنين الذي أريد به سببه أعني الارادة وقد
يتوهم انه أراد بالتضمنين المذكور الابراد في ضمن الخطبة أى أثناءها فلبسملة مدخل في ذلك حينئذ
اذ لو لم ييسمل أولاً لكانت الاشارة في أول الخطبة لا في أثناءها وتقدم جملة الحمدلة لا يكفي لان قوله العلى
شانه الخ سواء اعتبر بدلاً عن لفظة الله أو لم تأله من منتهاتها ولا يخفى ما فيه من التعسف نعم يمكن أن
يقال على تقدير كون البسملة جزءاً من الخطبة لفظ التضمنين يشعر بانتمال الخطبة إلى شئ آخر سوى
الاشارة المذكورة فلبسملة على قصد التضمنين مدخل في التضمنين وان لم يكن لها مدخل في براعة الاستهلال
وبهذا يظهر حسن موقع الفاء اذا حلت على مجرد الترتيب أيضاً ولو بالنسبة الى نفس التضمنين لان
مرتبة التفصيل متأخرة عن مرتبة الاجال

(قوله ثم قال الحمد لله) ان قلت ثم للترتيب مع التراخي ولا تراخي للحمدلة عن البسملة لازماناً
ولا رتبة كما هو الظاهر فما وجه ثم قلت بعد تسليم عطفت مدخول ثم على بسمل قد ذكرنا في حواشى
المطول ان المحققين من النحاة نصوا على ان دلالة ثم على التراخي وجوباً مخصوصة بعطف المفرد
(قوله الى سرادقات قدسه) أراد بالقدس التزه عن النقص وفيه تأكيد لكونه جامعاً لجها علو
الشان ولذا ترك العطف وبهذا يظهر حسن ارتباطه بما قبله واندفاع ما قيل الأنسب بالسياق أن يقول
الى سرادقات كاله كما لا يخفى على المتأمل
(قوله ولا يجري في ملكوته إلا ما يشاء) لما كان المتبادر من قوله لا يستعصى على ارادته شئ ان كل

ملكوته الا ما يشاء (الكامل حوله) قوته المحولة للممكنات من حال الى حال ايجادا وافناء
اعادة وابداء (الشامل طوله) فضله ونواله فان رحمته وسمت كل شئ على حسب حاله ثم
انه قرر جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله تعالى (الذي خلق سبع سموات) هي افلاك
الكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الآخرين بسميان كرسيا وعرشا (ومن الارض
مثلن) مثل السموات في العدد كما ورد في الاثر من أن الارض أيضاً سبع طبقات وفي كل
طبقة منها مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا هو وقد تؤول تارة بالاقليم السبعة وأخرى بطبقات
العناصر الاربعة حيث عدت سبعا (بكمال قدرته) متعلق بخلق (وجعل الامر) أي حكمه
أو تديره (ينزل بينهم) من السماء السابعة الى الارض السفلى (ببالغ حكمته) التي هي اتقانه
وإحكامه في عمله وفعله (وكرم بني آدم) نوع الانسان على غيره (بالمقل الغريزي) أي

(قوله نوع الانسان) فسر بني آدم بنوع الانسان ليشمل آدم عليه السلام ولا حاجة الى تقدير العلة لان
التكريم معناه التفضيل وهذا لا يحتاج الى العلة كما وقع في التنزيل ولقد كررنا بني آدم ولا حاجة الى حمله
على معنى التفضيل كما في قوله تعالى هذا الذي كرمتم على حتى لا يتم بدون تقدير العلة ومع ذلك لا بد
من تخصيص الغير بما عدا الملك والجن لانهم لكونهم مكلفين شركاء للانسان في التكريم المذكور ولذا
قالوا أسباب العلم للخلق أي الملك والجن والانس ثلاثة

ما أراد الله فهو واقع فلا يظهر منه معنى الحصر وهو أن لا يقع إلا ما أراد الله وكان هذا أيضاً من جملة
جهات قوة السلطنة أورد قوله ولا يجزئ في ملكوته إلا ما يشاء افادة للمعنى المذكور فليس فيه
تخصيص بعد التعميم كما ظن وأما تخصيص الملكوت بالذكر فان حمل على المعنى اللغوي وهو الملك فان
الملكوت مبالغة في الملك كما ان الرهبوت مبالغة في الرهبة فالأمر ظاهر وان حمل على عالم الباطن والغيب
فهو من قبيل تخصيص العرش بالذكر في الحكم بالاستيلاء كما قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى
أي استولى والأول أقرب لان الخصوم أعنى المعتزلة انما يدعون وقوع خلاف المراد في عالم الشهادة دون
عالم الغيب فتأمل

(قوله حيث عدت سبعا) كما نقل عن الشارح النار ثم الهواء ثم الطبقة الزهريرية ثم الهواء المجاور
للأرض ثم الماء ثم الطبقة الطيلية المركبة من الماء والأرض ثم الطبقة الأرسية الصرفة التي تغرب المركز
وفي طبقات العناصر وأعدادها أقوال أخر بعضها مذكور في المواقف الرابع من هذا الكتاب وبعضها
مذكور في الكتب الأخر لا فائدة في الاستقصاء عنها في هذا الموضع واعلم أن التأويل بطبقات العناصر
يستدعي أن يحمل الأرض في الآية على السفليات مطلقاً وفيه بعد لا يخفى

[قوله نوع الانسان غل غل] فـ حـ آدـ ثـ هـ الـ لـ مـ نـ سـ عـ فـ قـ كـ طـ ذـ زـ حـ طـ يـ

بالقوة المستعدة لأدراك المعقولات التي جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلاً هيولانياً (والعلم
الضروري) الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلاً بالملكة (وأهلهم) جعلهم أهلاً وفي
نسخة الاصل وأهله بتأويل الانسان (للنظر والاستدلال) بالعلوم الضرورية (والارتقاء في
مدارج الكمال) وذلك بأن يرتقى أولاً من الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى عقلاً
مستفاداً ثم تتكرر مشاهدتها مرة بعد أخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى أريد
بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلاً بالفعل وهو وان كان متأخراً عن المستفاد في الحدوث
لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان تصير النفس الناطقة
بحيث تشاهد معقولاتها بأسرها دفعة واحدة فلا ينبغي عنها شيء منها أصلاً وهذا هو الغاية القصوى

(حسن جلبي)

بغيره الحيوانات المعجم لا الجن بل ولا الملك أيضاً
(قوله المسمى عقلاً بالملكة) فان قلت لاشك ان بين المرتبة الأولى التي هي الاستعداد المحض
وبين المرتبة الثانية المفسرة بالعلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات مرتبة أخرى
هي العلم بالجزئيات المحسوسة فلم يتجزئوا اليها قلت لانها ليست من مراتب القوة النظرية بل من
خواص النفس الحيوانية والفرض عد المراتب المحسوسة بالنفس الناطقة
(قوله حتى تحصل له ملكة استحضارها) قال بعض المحققين وعندي انه لا اعتبار بملكة الاستحضار
في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار في الجملة كافية والا لم تنحصر مراتب القوة النظرية في الأربعة
فانه اذا أحضرت المعقولات مرة مثلاً وذهل عنها فالنفس قادرة على استحضارها ولو تجشم فهذه المرتبة
لو لم تعد عقلاً بالفعل لم يتحقق الانحصار كعدم تحققه على التفسير المستفاد بالتفسير الثاني
(قوله متقدمة عليه في البقاء) ولان في كل منهما جهة تقدم على الآخر وتعارض الجهتين أشار
اليهما معاً بقوله والارتقاء في مدارج الكمال

(قوله وهذا هو الغاية القصوى) فان قلت قد صرحوا بأنه بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان
أحدهما مرتبة عين اليقين وهي أن تصير النفس بحيث تشاهد المعقولات في المفارق المفيض إياها كما هي
والثانية مرتبة حق اليقين وهي أن تصير النفس بحيث تشمل بالمفارق اتصالاً عقلياً وتلاقي ذاتها ذاته
تلاقياً روحانياً وفرقوا بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين ان مشاهدة كل ما يري بتوسط نور النار
بمثابة علم اليقين ومعاينة جرم النار الذي يفيض ذلك النور على ما يقبل الاضاءة بمثابة عين اليقين وتأثير
النار فيما تصل اليه بمحسوسه حتى يصير ناراً صرفاً بمثابة حق اليقين فاما معنى قوله وهذا هو الغاية القصوى
في الارتقاء في الكالات العملية لا يقال الكلام في مراتب القوة النظرية ومرتبتي عين اليقين وحق اليقين

في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقره الدار الآخرة وأما في الدار الدنيا فقد يرتجي لمحات منه
للنفوس المجردة عن الملائق البشرية (ثم أمرهم) عطف على كرم مع ما عطف عليه وكلمة ثم على

(قوله عطف على كرم مع ما عطف عليه الخ) يعني أنه عطف عليه بعد اعتبار عطف أهله عليه لأن
الأمر بالتفكير مرتب على التكريم المقيد بالأهلية لأعلى التكريم فقط إذ لا تكليف لأمي ولم يجعله
معمولاً على أهله إبقاء ثم على معناها الأصلي إذ ليس تعلق الأمر بالتفكير متأخراً بمهلة عن الأهلية
المذكورة فإن مناط التكليف هو العقل بالملكة عند الشيخ الأشعري ولم يحمل كلمة ثم على مجرد التدرج
في المراتب إذ لا وجه لتخصيص قوله أمرهم بذلك
(قوله وكلمة ثم على معناها) أي يجوز إبقاؤها على معناها الأصلي بناء على مذهب الأشاعرة

من مراتب العمل وآثاره لانا نقول المستفاد بالمعنى الثاني من مراتب العمل أيضاً قلت أراد بالاستفاد الذي
حكموا بأن ما بعده بمرتبتين عين اليقين وحق اليقين المستفاد بالمعنى الأول لا الثاني إذ لا نعلم أن مشاهدة
المعقولات دفعة يحصل قبل الاتصال بالمفارقة والمحكوم عليه بأنه الغاية القصوى هو المستفاد بالمعنى الثاني
وبالجملة لا يتصور في نفس الكمال العلمي مرتبة أعلى من أن تكون جميع النظريات على ما هي عليه مشاهدة
بالفعل على سبيل الاجتماع سواء قيل هذه المرتبة تحصل قبل المرتبتين الأخريين أو بعدها أو أنها عين
أحدهما وأعلوية المرتبتين الأخريين منهما لو سلم فليس باعتبار نفس الكمال العلمي بل باعتبار اشتغالها
عليها وعلى مرتبة أخرى فلا إشكال

(قوله ومستقره الدار الآخرة) قيل غايه الظاهر أن المراد بالمعقولات المذكورة في هذا التفسير
المعقولات التي كسبها وأدركها النفس على ما يشعر به قوله مشاهدة معقولاتها وبه صرح في حواشي شرح
المطالع حيث قال التي أدركها ولا يخفى على ذي مسكة أنه يجوز أن يكون شخص من الأشخاص قد حصل
له معقولات نظرية لا تزيد على اثنين أو ثلاثة فيشاهدها في الدار الدنيا أولاً زيادة تعلق وعدم تجرد
فلا يصح قوله ومستقره الدار الآخرة وأجيب بأن المراد جميع النظريات وقوله معقولاتها من حيث أنه
يمكن من تعلق جميع النظريات وقوله في الحواشي التي أدركها محمول على ادراكها بما فيها أو لنفسها
من حيث أن ادراك المبادي ادراك للمطالب بالقوة وأنت خبير بأن اعتبار حصول مبادئ جميع النظريات
بالفعل لكل نفس يعتبر المستفاد بالنسبة إليها عما لا يكاد يصح اللهم إلا أن يحمله الادراك على المجاز أعني
استعداده فيلنّذ لا يحتاج إلى توسط المبادي في البين كما لا يخفى

(قوله وكلمة ثم على معناها الأصلي) قيل عليه يلزم من ذلك تأخر الأمر بالتفكير عن حصول
المراتب الأربع وليس كذلك ورد بأن اللازم تأخره عن حصول المرتبتين الأوليين وعن التأهيل
للمرتبتين الأخريين لا عن حصولهما بالفعل ولا عذوره فيه وقد يجاب بأن لا عذوره في الأول أيضاً على
تقدير تسليم اللزوم إذ المذهب الحق عند أهل السنة أن المعنى العاقل ليس بمكلف بل إنما يحصل التكليف

معناها الاصل الذي هو المبدأ والمراد أنه تعالى أمرهم على السنة الرسل بالتفكر في مخلوقاته وأحوالها (والتدبر لمصنوعاته) وأطوارها وفي قوله (ليؤدبهم) أى التفكير والتدبر فيها مع ما في حيزه نوع تفصيل لما أجله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات في قوله العلى شأنه وما يعقبه (الى العلم بوجود صانع) لان المخلوقات حادثة ولا بد للعادات من صانع (قديم) لا أول لوجوده اذ لو كان أيضاً حادثاً لاحتاج الى صانع آخر فتسلسل أودار (قيوم) قائم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعاً حقيقياً (حكيم) لظهور اتقانه في آثاره الصادرة عنه (واحد) في صفات الالهية لا شريك له فيها والا لاختل النظام المشاهد في العالم (أحد) في حد ذاته لا تركيب فيه والا لكان ممكناً وحادثاً (فرد) لا شفع له من صاحبة أو ولد لعدم مجانسته غيره (صمد) سيد يقصد في الحوائج من صمده يصمده صمداً أى قصده (منزّه عن الاشياء) المشاركة له في صفاته (والامثال) الموافقة اياه في حقيقة ذاته (متصف بصفات الجلال) أى العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمت (مبرأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال) أى في الذات والصفات والافعال (غني) في جميع ذلك (عما سواه فلا يحتاج الى شئ من الاشياء) فيما ذكرناه (عالم بجميع المعلومات) لما سيأتى من أن مقتضى علمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات ولا شك أن نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب عموم علمه اياها (فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء) أى لا يبعد ولا يفتب عنه أقل قليل هو مثل في القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه (قادر على جميع الممكنات) لان

(حسن جاي)

بعد البلوغ والمرتبان الآخران تحصلان قبله كما هو الظاهر

(قوله والمراد أنه تعالى أمرهم على السنة الرسل) فان قلت الشارح قد فسّر بني آدم بنوع اللسان وآدم منهم وليس مأموراً على السنة الرسل اذ الظاهر أن المراد رسل البشر فكيف يستقيم ما ذكره قلت المراد أنه تعالى أمر النوع على السنة الرسل لا كل فرد فرد والا لم يستقم في بعض من سواه من الأنبياء أيضاً (قوله فان ذلك لازم لكونه صانعاً حقيقياً) أراد بالصانع الحقيقي صانعاً ليس بمصنوع لغيره وهو القديم الواجب قائم ما قيل بل لكونه قديماً غير محتاج الى صانع آخر كيف وكونه قديماً غير محتاج الى صانع آخر انما يستلزم القيام بنفسه لا الاقامة لغيره بالذمة الا أن يريد لكونه صانعاً قديماً

مقتضى القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياها (على سبيل الاختراع والانشاء) أى بلا احتذاء مثال يقال اخترعه أى ابتدعه وأصل الخرع هو الشق وانشأ يفعل كذا أى ابتداءً يفعل كذا (مرید لجميع الكائنات) خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريد بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المناق للالوهية (تفرد بمقتنات الافعال) بالافعال المتقنة المحركة الخالية عن الاختلال (وأحسن الاسماء) وانما اختار صيغة الفعل أعني تفرد على متفرد تنبئها على أنه استثناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشير اليه قوله تعالى صنع الله الذى أتقن كل شئ يدل على علمه وقدرته واراذه كما ان أسماء الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات والتبرء عن النقائص (أزلى) هو أعم من القديم لان اعدام الحوادث أزلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بتقديم لبقارنه لفظ (أبدى) فانها

(قوله وانما اختار الى قوله على انه استثناف) أي كان مقتضى الظاهر متفرد عدل عنه الى صيغة الفعل اشارة الى انقطاعه عما تقدم وانه جملة مستأنفة لا عمل لها من الازهار وقمت اعتراضاً بين الصفات ليكون دليلاً على اتصاف ذاته تعالى بالصفات المذكورة فهو استثناف نحوي كقوله توحد بالقدم والبقاء والحمل على الاستثناف اليباني وهم لا مناسبة له بالمقام

[قوله يستلزم عجزه] قيل لا عجز اذ هو قادر على القهر والمنع وارضاه العنان ليلوهم أيهم أحسن عملاً ورد بان فيه نوع عجز أيضاً وفيه تأمل
(قوله تنبئاً على انه استثناف الخ) ولو قيل متفرد لم يكن تنبئاً على تلك الدلالة أصلاً وان وجد نفس الدلالة لان التنبيه انما يحصل من تغيير الأسلوب الدال على كونه استثنافاً فانه في الاصطلاح جواب سؤال ناشئ عما تقدم كأنه قيل لم قلت ان ذاته تعالى منصف بما ذكر من الصفات هكذا ينبغي أن يحقق معنى الكلام

(قوله أزلى) ذكر في الصحاح ان الأول بالتحريك القدم يقال هو أزلى ثم قال ذكر بعض أهل العلم ان أصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا بالاختصار فقالوا يزل ثم أبدلت الياء ألفاً لأنها أخف فقالوا أزلى كما يقال في الرمح المنسوب الى ذى بزن أزنى وقيل الأزل اسم لما يضيق القلب عن تقدير بدايته من الأزل وهو الضيق والأبد اسم لما يتفر القلب عن تقدير نهايته من الابدود والبعود

(قوله لبقارنه لفظ أبدى) فان للقديم معنى آخر كما في قوله تعالى كالعرجون القديم ذكر الأزلى قرينة للراد ودفعاً له هو العدد

يذكر ان غالباً مما (توحد بالقدم والبقاء) ربط بالازلى على طريق الاستثناف بصيغة الفعل
توحده بالقدم وذلك لا ينافى كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له
وربط بالابدى توحده بالبقاء فانه الباقي بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته (وقضى)
أى حكم (على ما عداه بالعدم والفناء) هو العدم الطارىء على الوجود فهو أخص من العدم
مطلقاً (له الملك) توطئة لما يذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغ
الافعال لمناسبتها اياها (يحى ويبىد) من الابداء بمعنى الاهلاك (ويسدى ويبعد) وينقص
من خلقه (يزيد) كل ذلك على وفق مشيئته (لا يجب عليه شيء) من الافعال كما يزعمه أهل
الاعتزال اذ لا حاكم فوقه يوجب عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً وكون العقل حاكماً باطل
كما ستعرفه (له الخلق والامر) له الابداء والحكم (يفعل ما يشاء) بقدرته (ويحكم ما يريد)

(قوله توحد بالقدم الى آخره) لم يتعرض ههنا للنكتة الاستثناف لظهورها وهي الاعتناء بشأن مضمونه
رداً على الفرق الثبتيين للقدم والبقاء لغيره تعالى من الفلاسفة والجربانيين وغيرهما
(قوله لانها ليست الخ) يعنى ان المراد بتوحده بالقدم والبقاء عدم مشاركة غيره له فيهما والصفات ليست
مغايرة له بقرينة قوله وقضى على ما عداه ولو قال لانها ليست ما عداه لكان أظهر ولم يحتج الى حمل الغير
على المعنى الاصطلاحي فان معنى ما عداه ما تجاوزه وافقك عنه في الوجود

(قوله لانها ليست مغايرة له) والمتبادر المتعارف من التوحد هو النفي عن الاغيار كما لا يخفى على
المنصف فاندفع ما قيل عدم الغيرية لا يقتضى العينية التي يقتضيا التوحد نعم يندفع بما ذكره السؤال على
قوله وجكم على ما عداه بالعدم والفناء الا أن يقال المتبادر من التوحد هو النفي عن الغير بالمعنى اللغوي
لا الاصطلاحي وقد يقال هذا وارد على متعارف العرب حيث يقولون ما رأيت الا زيدا ويريدون مع
صفاته والأقرب أن يحمل على القدم بذاته كما ذكره في البقاء فلا تقضى بالصفات وان قيل بالتغاير بينها
وبين الذات

(قوله لمناسبتها اياها) لان سبغ الأفعال تدل على التجدد كما ان الصفات الأفعال متجددة
قوله اذ لا حاكم فوقه) وكون العقل حاكماً باطل يعنى ان الوجوب عليه أما بوجود من يوجب عليه
ولا يخفى بطلانه أو بحكم العقل بالوجوب عليه بان يدرك في بعض الافعال أو التروك قبعا ذاتيا بحيل لاجله
الاتيان به ويوجب عليه تعالى الاتيان بخلافه كما يزعم المعتزلة وهذا أيضاً باطل كما ستعرفه من ان الحسن
والتبجح شرعيان وقد يقال العقل وان لم يكن جاكما بالحسن والتبجح لكن يجوز أن يكون مدركا اذ وجوب
بعض الاشياء علته يكون مقتضى أسماؤه الكمالية الازلية اللازمة فتأمل

بحكمته لا مانع لمشيئته ولا راد لحكمه (لا تطل أفعاله بالأغراض والعلل) لأن ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكمالها بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في أفعاله تعالى لأنها مشتملة على حكم ومصالح لا تخصي إلا أنها ليست عللاً لأفعاله ولا أغراضاً منها (قدر الأرزاق والآجال في الأزل) أشار به إلى القضاء الذي يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالاً كان أو حراماً والاجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمر وعلى آخره الذي يفرض فيه كوقت الموت وقوله (ثم انه يموت اليهم الأنبياء والرسول) إشارة إلى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخي في الرتبة فإن البعثة مشتملة على أحكام

(قوله وكلمة ثم الخ) يعني ان قوله يموت عطف على قوله أمرهم والبعثة وإن كانت متقدمة على الأمر المذكور لما سر من انه على السنة الرسل لكنها متأخرة عنه رتبة لكن لا باعتبارها في نفسها لأن الأمر فرع البعثة بل لأنها مشتملة على أحكام كثيرة أشار إليها المصنف رحمه الله ههنا بقوله سوى الأمر بالتفكير فإنه ذكره سابقاً ولا شك ان تلك الأحكام متأخرة عن الأمر بالتفكير في الرتبة العقلية لأنه أول الواجبات على ماسيجي ولأنه باعتبار غايته إشارة إلى مباحث الإلهيات والبعثة المذكورة ههنا إشارة إلى مباحث النبوات وما قيل من ان ما ذكر ههنا مشتمل على الأمر بالتفكير حيث قال ويأمرهم بمعرفته فلا يصح استثناءه عن قوله أشار إليها فهم لأن المذكور ههنا الأمر بالمعرفة لا الأمر بالتفكير والتوجيه بان قوله سوى الأمر الخ متعلق بقوله مشتملة على أحكام والمعنى ان البعثة مشتملة على أحكام كثيرة وراه

(قوله بالأغراض والعلل) الظاهر ان المراد بالعلل العلل الغائية وأنه لا فرق بينها وبين الأغراض وان كان بينها وبين الغاية فرق مشهور وقد يفرق بينهما بان الغرض هو الفائدة الموجودة العائدة إلى الفاعل والغاية أعم وتعميل الشارح كلا التفسيرين بعبارة أخرى يشير إلى هذا وقد بينى كلامه على ان المراد بالعلل العلل الفاعلية فاصل الكلام ان الأفعال التي هي له تعالى عندنا ليست بغيره تعالى في نفس الأمر كما عند المعتزلة في الأفعال الاختيارية للأغداد والفلاسفة في عامة الأفعال لأنه يستلزم نقصانه في فاعليته حيث استند بعض الأفعال إلى غيره ولك ان تبنى الفرق في التعميل على الفرق في المفهوم فليتأمل

(قوله يستلزم نقصانه في فاعليته) لأن العلة الغائية هي الباعثة على الفعل وهي مقدمة على المعلول بحسب التصور حتى لو لم يتصور لم يتحقق الفعل والفاعلية أيضاً والالم يكن ما فرضت غائية غائية ولا شك انه نقصان في الفاعلية والمذهب الحق ان الله تعالى كاف بماله من الإرادة في الأفعال كلها (قوله حلالاً كان أو حراماً) فان قلت لو كان الحرام رزقاً لكان منقوضاً مضموضاً بقوله تعالى في مقام المدح (وما رزقناهم ينفقون) والثاني باطل قلت الملازمة بمنوعة لأن من لا تبعض فالمدح منقوض ببعض الرزق وهو الحلال الطيب

(قوله فان البعثة مشتملة الخ) إشارة إلى وجه التراخي في الرتبة فبما أنه ان البعثة مشتملة على أحكام

كثيرة أشار إليها هنا سوى الأمر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على المهلة بناء على أن ذلك الأمر يعرف بالعقل فانه باطل عند المصنف والرسول نبي معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل أمر بمتابعة شرع من قبله كيوشع عليه السلام مثلاً (مصدقاً لهم) للأنبياء والرسول (بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة) فان ما يصدق الله

الأمر بالتفكر فيكون الأمر جزءاً من البعثة والجزء مقدم على الكل رتبة سهو لأن كلمة سوى للاستثناء لا للدخال وتمعيد لأن الظاهر حينئذ أن يقال من جعلها الأمر بالتفكر واستدراك اذ لا حاجة الى قوله أشار إليها

(قوله والرسول نبي معه كتاب) هكذا وقع في بعض النسخ وهو موافق لما وقع في شرح المعائد النسفية من أنه يشترط في الرسول الكتاب وفي بعض النسخ معه كتاب وشرع وهو موافق لما وقع في شرح المقاصد من أن الرسول قد يخص بأن له شريعة وكتاب وهذه العبارة ظاهرة في أنه يشترط فيه كلاهما وحينئذ يرد الاعتراض المشهور كما يرد على النسخة الأولى من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب ويجوز أن يكون معناه من يكون معه كتاب ومن يكون معه شرع فلا يشترط اجتماعهما ويكون مآله الى من يكون معه كتاب أو شرع فلا يرد الاعتراض المذكور لكن يرد النقض بإسماعيل عليه السلام فانه رسول وليس صاحب كتاب ولا شريعة وقد يقال أن مآل التعريفين واحد لأن من له كتاب فله شرع وليس بشيء لأن الكتاب لا يجب أن يكون ناسخاً لأن داود عليه السلام كان صاحب كتاب كله أدعية على ما قالوا

كثيرة من جعلها الأمر بالتفكر فيكون الأمر بالتفكر جزءاً من البعثة بل جزءاً من جزئها والجزء مقدم بالذات على الكل فقوله سوى الأمر بالتفكر صفة لقوله أحكام كثيرة وليس المراد أن المصنف أشار الى ما سوى الأمر بالتفكر من الأحكام لأنه أشار اليه أيضاً بقوله وبأمرهم بمعرفة اذ لا طريق مقدور بمعرفة الكسبيات بالنسبة الى عامة الخلق سوى الاستدلال

(قوله والرسول نبي معه كتاب) نبيج صاحب الكشف في تفسير الرسول لكن فيه اعتراض مشهور وهو أن الرواية أن الكتب مائة وأربعة والرسول أكثر من ثلثمائة وقد يؤول بأن مراده بمن له كتاب أن يكون مأموراً بالدعوة الى كتاب سواء نزل على شريعة نفسه أو على نبي آخر والاقترب ما قيل أن الرسول هو الذي أنزل عليه الكتاب أو أمر بحكم لم يكن قبله وان لم ينزل عليه كتاب والنبي أعم وقيل الرسول من أنزل عليه جبرائيل وأمره بالتبليغ والنبي غير الرسول من سمع صوتاً أو قيل له في المنام أنك نبي فبلغ النبوة واعطي المعجزة

(قوله والنبي غير الرسول من لا كتاب معه) انما لم يقل والنبي أعم كما هو المشهور لأن النبي الرسول معلوم والححتاج الى البيان هو النبي غير الرسول وأراد بمن لا كتاب معه بقرينة السوق فلا يرد لزوم كون آحاد الناس نبياً نعم يلزم أن يكون من يحكم من الانبياء بدون كتاب ولا متابعة من قبله خارباً عن النبي والرسول مما أتهم الا ان يبين أن لا وجود لمتله ودونه خراط القتاد

به أنبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزة لا عجزه الناس عن الايمان بمثله وآية أيضاً لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر اذا أضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب (ليدعوهم) بتسكين الواو (الى تنزيهه) عن النقائص (وتوحيده) عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر مع اندراجها في التنزيه لمزيد اهتمام بشأنه (ويأمرهم بمعرفته) بمعرفة وجوده (وتمظيمه) بآبآت الكمالات الوصفية الذاتية (وتمجيده) بآبآت الكمالات الفعلية تكميلاً للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية (وبلغوا أحكامه) المتعلقة بأفعالهم (اليهم) تكميلاً لهم في قوتهم العملية (مبشرين ومنذرين بوعده) بنعيمه المقيم (ووعيدته) بنار الجحيم (فأقام بهم) على المكافئين (الحجة وأوضح المحجة) فانقطعت بذلك أعذارهم بالكلية قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشأ على شاق جيل ولم تبلغه دعوة نبي أصلاً فانه معذور عند الاشاعرة في ترك الاعمال والايمان أيضاً (ثم ختمهم بأجلهم قدراً) مرتبة وشرافاً (وأتمهم بدرأ) شرعاً يهتدى به في ظلمات الهوى (وأشرفهم نسباً) فان الله اصطفاها من أشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور (وأزكاهم منسلاً)

(حسن جلي)

(قوله وآية أيضاً لكونه علامة دالة الخ) وعلى هذا يكون عطف الآيات على المعجزات من قبيل عطف الصفة على الصفة بناء على ان الذات من حيث انصافها بهذه الصفة غيرها من حيث انصافها بتلك فيحصل التباين الصحيح للعطف وهذا معنى ما يقال نزل تغير الصفات منزلة تغير الذات (قوله ليدعوهم الخ) قدم الدعوة الى التنزيه والتوحيد عن الامر بمعرفة الوجود مع ان معرفة الوجود سابقة عليه كما دل عليه ترتيب المقاصد في الموقف الخامس فغرا الى ان الجاهل بنفس وجوده تعالى قابل والبعثة أكثرها انما تكون للدعوة الى التوحيد والتنزيه فهي بهذا الاعتبار أهم وهذا ظاهر على النصف (قوله وتمجيده بآبآت الكمالات الفعلية) خص التمجيد بآبآت الكمالات الفعلية لانه مأخوذ من العبد وهو الكرم المشعر بالآثار والافعال ويقال بحمد الناقة أى علقها ففيه أيضاً ملاحظة الاعطاء والفعل وخص التعظيم بآبآت الكمالات الوضعية الذاتية بقرينة المقابلة والتقديم وحمل على الافادة ثم انه فصل فيما يتعلق بالقوة النظرية لاتفاق شرائع المرسلين عليه واجل فيما يتعلق بالقوة العملية أعنى الاحكام الفرعية لاختلافهم في تفصيلها

(قوله معذور عند الاشاعرة) خلافا للمعتزلة في الايمان والاعمال التي للعقل استقلال في ادراك حتمها وقبحها

(قوله كما نطق به الحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام ان الله اصطفى من ولد ابراهيم اسمعيل

مكان غرس (وأطيبهم منبثا) موضع نبات (وأكرمهم محمداً) مكان إقامة من حشد بالمكان
يختد اذا أقام به والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله فان الاماكن لها مدخل في زكاه الاخلاق
وطهارتها وطيب الاوصاف ووسامتها وحسن الافعال وكرامتها وهي أزكى البلاد عن
المشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم
هذا وأطيبها وأحبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ما أطيبك من بلد
وأحبك الى وأكرمها عند الله لقوله عليه السلام انك خير ارض وأحب ارض الله الى الله
(وأقومهم ديناً وأعدلهم ملة) الدين والملة يتحدان الذات ويختلفان بالاعتبار فان الشريعة من
حيث انها اطاع تسمى ديناً ومن حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعه أقوم
وأعدل لخلوه عن الآصار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع
موضع النجاسة وحرمة البيتوة مع الحائض في بيت واحد وتمين القود وعن التخفيف
المفرط المفوت لمحاسن الآداب الذي كان في دين النصارى من مخامرة النجاسات ومباضعة
الحيض وتمين العفو في القصاص الى غير ذلك (وأوسطهم أمة) الاوسط كالوسط بمعنى

(حسن جوابي)

واسطى من ولد اسمعيل بن كنانة واسطى قريشاً من بني كنانة واسطى من قريش بنى هاشم واسطى من
من بني هاشم فان قلت الحديث المشهور انما يدل على شرف قبيلة من القبائل الابراهيمية فقط والمدعى
كونه عليه السلام من أشرف القبائل على الاطلاق قلت بني الاسر على اشتهار أشرفية القبائل الابراهيمية
من غيرها نعم يرد ان الحديث لا يدل على انه عليه السلام أشرف من ابراهيم نفسه عليه السلام مع انه
جزء من المدعى ويمكن أن يقال الكلام في شرف النسب وابن الشريف أشرف منه نسباً لانه ابن الشريف
والشريف ليس ابن نفسه وبمثل هذا التوجيه ثبت أشرفيته عليه السلام من اسمعيل واسحاق عليهما السلام
لان ابن الشريفين ليس كابن أحد ذيك الشريفين في شرف النسب فتأمل

(قوله والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله تعالى) لم يحمل الاخير على المدينة لان مكة التي حشد بها
اسمعيل عليه السلام أشرف من المدينة واكرم عند الجمهور ثم المراد من الإقامة بطريق الولادة فلا تنقض
باسمعيل عليه السلام وسنينه على توجيه آخر

(قوله تسمى ملة) الظاهر انه من ملات الثوب بمعنى خطته وفيه معنى الجمع وأما الكتابة التي فيها
معنى الجمع أيضاً فالشهور انها الاملال كذا يفهم من الصحاح

الافضل وكذلك جعلناكم أمة وسطا (وأسدهم) أصوبهم (قبله) فان الكعبة أول بيت وضع للناس مباركا وأسد ما استقبل اليه (وأشدهم عصمة) فان الانبياء معصومون وكان عليه الصلاة والسلام أشدهم وأقوامهم في العصمة لان الله تعالى أعانه على قرينه من الجن فلم يأمره الا بخير (وأكثرهم حكمة) علمية وعملية كما يشهد به سيرته لمن تتبعها (وأعزهم نصرة) فانه خص بالعرب مسيرة شهر قال تعالى وينصرك الله نصراً عزيزاً بالتأني في العز والغلبة (سيد البشر) كما اشتهر في الخبر (المبعوث الى الاسود والاحمر) الى العرب والمعجم وقيل الى الانس والجن (الشفيع المشفع) المقبول الشفاعة يقال شفعتني أي قبلت شفاعتي (يوم المحشر) بكر الشين من حشر يحشر ويحشر (حبيب الله) قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله (أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم) كنى عليه السلام بأبي القاسم اما لان القاسم أكبر أولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم وذكر الاب حينئذ مبالغة في مباشرة القسمة (وأنزل معه) عطف على ختمهم وأشار الى

(حسن جلي)

(قوله وأسدهم أصوبهم قبله) لوجه في انه عليه السلام أصوب قبله بالنسبة الى ابراهيم ان ابراهيم عليه السلام وان كانت قبلته أيضاً الكعبة ، لا انه لم يشرع له التوجه اليها للصلاة في غير المسجد وشرع رسولنا عليه السلام مطلقاً فكان استقباله سواها في غير المسجد فصح انه أسد من ابراهيم أيضاً قبله على ان التمييز بمعنى الفاعل تقديره وقبلته أسد من سائر القبلات وكذا الكلام في سائر

(قوله الى العرب والمعجم) وقيل الانس والجن وجه المناسبة في الاول غلبة السواد في العرب والحرة في المعجم وفي الثاني ان الانس مخلوق من التراب والجن من النار

(قوله بكسر الشين) هكذا صح الجوهرى والعلامة لكن قانون اللغة يجوز فتح الشين أيضاً بمعنى الضم في عين مضارعه كالسكر

(قوله قل ان كنتم تحبون الله) الآية وجه الدلالة على انه عليه السلام حبيب الله ان التابع من حيث هو تابع اذا كان محبوباً لله فلاشك في كون المتبوع أيضاً حبيباً له فتبيت المطلوب من الآية بطريق الدلالة لا بطريق العبارة

(قوله ابن هاشم) ذكر نسه عليه السلام الى هاشم لانه أصل أشرف القبائل الابراهيمية الشريفة

(قوله مبالغة في مباشرة القسمة) قاسم الفاعل إما بمعنى المصدر أو يجعل القسمة قاسماً مبالغة كقولهم

شعر شاعراً وداهية دهاية

(قوله وأنزل معه) اختار معه على عليه إشارة الى ان القرآن أول المعجزات الذي لم يتأخر عن دعوى

أظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقي على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان (كتابا عربيا مبيّنا) أي ظاهراً أعجازاً أو مظهرآ للاحكام من أبان بمعنى ظهر أو أظهر (فأن كل لعباده دينهم وأنهم عليهم نعمته ورضي لهم الاسلام ديناً) مأخوذ من قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم الآية (كتاباً) بدل من كتاباً عربياً (كريماً) مرضياً جامعاً للمنافع لا تستقصى (وفرآنا) مقروءاً (قديماً) لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها (ذاغايات) هي أواخر السور (ومواقف) هي فواصل الآيات (محفوظاً في القلوب) ويروي في الصدور (مقروءاً بالالسن مكتوباً في المصاحف) وصف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على انه هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها أعني المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في آلات القراءة وأما ما اشتهر عن الشيخ أبي الحسن الاشعري من ان القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشأ اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بنفسه

(حسن جوابي)

النبوة ولو قال عليه لم يفهم ذلك

(قوله والدائر على كل لسان بكل مكان) يعني السنة المسلمين وأركانهم فان البعثة لما كانت عامة الى الاسود والاحمر كان القرآن دائراً بين كلهم حقيقة أو حكماً بخلاف التوراة مثلاً فانها ليست دائرة على بعض مسامي ذلك الزمان لا حقيقة ولا حكماً وكذا الكلام في قوله بكل مكان

(قوله وصف القرآن بالقدم الخ) قيل هذا صالح عن تراضي الخصمين فان المصنف في بحث الكلام سيختار ان الالفاظ حادثة والقديم معناها وأنت خير بان الشارح سيحقق ما عليه المصنف في أثناء بحث الكلام حيث ما أشعر به كلامه ههنا من انه يوافق السلف وعليه نص في شرح المختصر وأما ماد كره في الالهيّات من ان القديم هو المعنى وأما العبارات حادثة وراء المعترض فليس المراد منه الاقل مذهب القوم (قوله لقصور في آلات القراءة) فحينئذ وصفه بالغايات والمواقف يحتاج الى التأويل وقد يقال ترتب الكلمات وتقدم بعضها على بعض لا يقتضي الحدوث لان القديم ربما لا يكون زمانياً وضعياً كالخروف المطبقة في سمع دفعة من طابع عليه وبه يندفع لزوم عدم الفرق بين علم وماع الان في ادراك ذلك هذا الترتيب في الالفاظ بدون النقوش نوع غموض

(قوله منشأ اشتراك لفظ المعنى الخ) يريد ان الشيخ قال ان القديم هو معنى قائم بذاته تعالى ففهم

وسيزداد ذلك وضوحاً فيما بعد ان شاء الله تعالى (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) لا يجد اليه الباطل سبيلاً من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين لان من يأتي شيئاً يأتيه غالباً من قدامه أو من خلفه (ولا يتطرق اليه نسخ) أي لا ينتهي حكمه بعد زمانه عليه السلام وذلك لانقطاع الوحي وتقرر أحكامه الى يوم القيامة (ولا تحريف في أصله) بأن تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التوراة (أو وصفه) بأن يغير مثلاً أعرابه أو تشديده كما غيرت النصاري تشديد ما أنزل اليهم في الانجيل من قوله ولد الله عيسى من جارية عذراء أي جملة متولداً منها وانما لم يتطرق الى القرآن تحريف أصلاً لقوله تعالى وإن الله لحافظون (ولما توفاه) إشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين

(حسن جاني)

الناقل من لفظ المعنى ما يقابل اللفظ أعني الكلام النفسي وتوهم لذلك ان العبارات حادثة عند الشيخ فنقل كما فهم لا ان الشيخ صرح بحدوث العبارات واعلم ان الحق ان القرآن ليس اسماً للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام أو بالله تعالى خاصة للقطع بأن كل ما يقرأ كل واحد منا هو القرآن المنقول عن النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص لكان هذا مماثلاً له لاعتنه ضرورة ان الاعراض تشخص بمحالتها فتعدد بتعدد الحال بل هو عبارة عن هذا المؤلف الخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفذين وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب الى أحد أفراد من ادعي قدم الالفاظ انه لم يوجد زمان لم تحقق معه هذه الالفاظ ضرورة قيامها بذاته تعالى أزلاً والافالفاظ القائمة بنا من حيث انها كذلك فله الحدوث ضرورة حدوث الحال بحدوث الحلق والقول بان القائم بنا هو القراءة لا المقروء مما لا يلتفت اليه فتأمل

(قوله كما غيرت النصاري تشديد ما أنزل اليهم في الانجيل) فان قيل الانجيل ليس بعربي بل سرياني فكيف يتصور قضية التشديد وتغييره قلت يحتمل أن يكون لفظ ولد مشتركاً بين العربية والسريانية وان يكون ما ذكره نقلاً بالمعنى بأن يكون معنى ولد وولد مفهومين من لفظين في الانجيل لا يفرق بينهما الا بوجود علامة خارجة في أحدهما وعددها في الآخر كما في العربي وقد يقال التحريف بعد نقلهم الانجيل الى العربي وفيه بعد

(قوله لقوله تعالى وإن الله لحافظون) سعة الاستدلال بهذه الآية على ما ذكر موقوفة على ان لا تحريف فيها نفسها فنية شائبة مصادرة ويمكن أن يقال انعدام التحريف في هذه الآية نفسها ثبت بتواتر نقلها عن النبي عليه السلام الصادق المصدق بالتصديق العقلي الذي هو اظهر المعجزة على يده والاستدلال بمنطوقها على انعدام التحريف فيها سواء ولا يقدح فيه جواز الاستدلال عليه بالتواتر أيضاً وهو ظاهر لم يلزم عدم التعرض لدليل عدم التحريف في هذه الآية نفسها

(قوله وان كانت من فروع الدين) على ما هو المختار من عدم كون وجوب الامام منصوباً من عند الله

الا انها الحقت بأصوله دفعا لخرافات أهل البدع والاهواء وصونا للأئمة المهديين عن
مطاعنهم كيلا يفضى بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم (وفق أصحابه لنصب أكرمهم
واتقاهم) يعنى أبا بكر رضى الله عنه اذ قد نزل فيه وسيجنبا الاتقى وقد علم ان أكرمهم
عند الله اتقاهم وأشار الى ان اعتقاد امامته كان بالبيعة والاجماع (أحقهم بخلافته وأولاهم)
فانه عليه السلام جعله خليفة له فى إمامة الصلاة حال حياته (فأبرم قواعد الدين) أحكمها
(ومهد) بسطها ووطأها من ذلك تصلبه فى دفع مانى الزكاة معطلين بان صلاته عليه السلام
كانت سكننا لهم دون صلاته (ورفع مبانيه وشيد) يقال شيد البناء طوله (وأقام الاود ورتق
الفتق) الاود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق (ولم الشمت) يقال لم الله شعثه أى
أصلح وجمع مانفرك من أموره (وسد الثامة) الخلل (وقام قيام الايد بأمر دينهم وديارهم)
الايد بوزن السيد هو القوى (وجلب المصالح) جذبها (ودرا المفاسد) دفعها (لا ولاهم
وأخراهم) وكفاه فى دفع المفاسد ان قتل مسيلة الكذاب فى خلافته (وتبع من بعده) من
الخلفاء الراشدين (سيرته واقتنى) اتبع (أثره) هو بتحريك الثاء ما بقى من رسم الشىء (والنزم
وتبرته) طريقته (فجبروا) فقهروا (عتاة الجبابرة) هما جمع العاتى وهو المتجاوز الحد وجمع
الجبار وهو الذى يقتل على الغضب (وكسروا اعناق الاكاسرة) جمع كسرى بفتح الكاف
وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس (حتى اضاءت بدينه الآفاق وأشرقت)

(حسن جلبي)

تعالى فلا يكون نصب الأئمة من الصفات الفعلية وقد يحتمل من أصول الدين باعتبار ان انتفاء وجوب
نصب الامام على الله من أحكامه تعالى كما سنشير اليه فيما ينقل عن الارموى من ان موضوع الكلام هو
ذات الله تعالى وأنت خير بان نصب الامام واجب على الامة سمعا عند أهل الحق فباحث الامامة من
حيث خصوصها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين وأما انتفاء وجوبه عليه تعالى فندرج فى مسألة ان
الله تعالى لا يجب عليه شىء فليتأمل .

(قوله بخرافات أهل البدع) الخرافة كل حديث لا أصل له وأصله ان رجلا اسمه خرافة استهوت
الجن فكان يحدث بما رأى فكذبوه وقاؤا حديث خرافة ثم أطلقوه على كل حديث لا أصل له
(قوله مغللين بان صلاته عليه السلام) أي دعاه النبي عليه السلام لأصحاب الصدقات عند أخذ صدقاتهم
على ما هو المستنون وقد قال الله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها وصل عليهم ان صلاتك
سكن لهم أى يكدون اليها وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى تاب عليهم وغفر ذنوبهم

الآفاق بذلك (كل الاشرار وزينو المنارب والمشارق بالمارف) بالعلوم والاعتمادات الحققة
 (ومحاسن الافعال) المرصية (ومكارم الاخلاق) الزكية (وطهروا) من التطهير (الظواهر من
 الفسوق) من الخروج عن الطاعة (والبطالة) بكسر الباء وهي الكسالة المؤدية الى أعمال
 الماهيات (والبواطن من الزينغ) وهو الميل الى العقائد الزائفة الباطلة (والجهالة والخبرة) وهي
 التردد بين الحق والباطل (والضلالة) وهي سلوك ما لا يوصل الى المطلوب (صلى الله عليه
 صلاة تكافى) تماثل (سابق بلائه) سابق مشقته وعنايه في إزهاق الباطل وإفنائنه
 (وآضاهى) تشابه (حسن غنائه) نفعه وكفايته في اظهار الحق وإعلانه (ما طلع نجم
 وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى) يهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل
 الاعمال (وعلى جميع أصحابه ممن هاجر اليه) من أوطانه (أو نصر وآوى) في مكانه (وسلم)
 عليه وعلى آله وأصحابه (تسليماً كثيراً) وبعد * شرع يبين الباعث على تأليف الكتاب
 (فان كان كل نوع) يعني ان كماله بعد تحصيله وتكملة نوعاً من نوعه المسمى كمالاً أول على الاطلاق
 انما هو (بمحصل صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه) ويسمى هذا الكمال كمالاً

(حسن جوابي)

(قوله ويسمى كمالاً ثانياً) قيل حمل الكمال المذكور على الكمال الثاني ليجتناب النوع المذكور
 بقوله بعد تحصيله وتكملة الخ لا يحتاج اليه بل لا طائفة نخته لان تمثيل الكمال المقصود بالنسبة الى الانسان
 بالقوة التطقية وما يتبعها من العقل مناد بأعلى سوته على ان المراد بالكمال مطلق الامور المختصة سواء
 كان أولاً أو ثانياً وكأنه فهم ذلك من لفظ الصفات فانها تكون خارجة وقد غفل عن اصطلاحهم ان
 الذاتيات تسمى الصفات النفسية وأقول أصل هذا مأخوذ من كلام الابهرى حيث حمل قوله بمحصل
 صفاته على الكمالات الاولى المتنوعة وقوله بصدور آثارها على الكمالات الثانية ووجه اطلاق الصفة على
 الذاتيات بان أجزاء الماهيات الحقيقية بتعذر الاطلاع عليها أو يتعسر فأخذوا الأثر القريب الذي يستتبع
 سائر الآثار المختصة بالنوع وسموه فصلاً والأثر العام القريب الذي يستتبع سائر الآثار العامة له وسموه
 جنساً تسليلاً للطلاب وصح تسمية الذاتي بهذا الاعتبار صفة له قال وهذا هو السبب في اطلاق المتكلمين
 الصفة على الذاتيات وأنت خبير بان ما ذكره إنما يستقيم في الاجزاء المحمولة المسماة بالذاتيات وأما الاجزاء
 الخارجية فلا يطلق عليها الصفات النفسية ولا يتعسر الاطلاع عليها نعم قد يحمل الصورة المتنوعة في بعض
 الانواع كالانسان على ما صرف حتى قيل ان النفس الناطقة ليست صورة متنوعة له لاهها مجردة فكيف
 تكون صورة متنوعة للمادى بل له صورة متنوعة جسمية بمجولة ولحنائها نزلوا النفس المجردة التي هي منشأ
 كمالات النوع الانسانية بحسب الظاهر منزلها الان هذا لا يصح على الخلافة في جميع الانواع فلا يلام

ثانياً وأشار الى انه قسماً أحدهما صفات تخصه قائمة به غير صادرة عنه كالملم للانسان مثلاً
والثاني آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فتختص به أيضاً كالكتابة الصادرة عنه
وكالمضاء للسيف (وبموجب زيادة ذلك) المذكور أعني الكمال الثاني (ونقصانه بفضل
بعض افراده) أي افراد ذلك النوع (بمضا الى ان يمد أحدهم بالف)
ولم أر أمثال الرجال تفاوتت الى المجد حتى عد ألف بواحد
(بل يمد أحدهم سماء والآخر أرضاً)

الناس أرض بكل أرض وأنت من فوقهم سماء
وأما تفاضل الأنواع فيما بينها فبحسب تفاضل منوعاتها المستتمة لخواصها وآثارها المقصودة
منها كما أشار اليه بقوله (والانسان مشارك لسائر الاجسام في الحصول في الحيز) في المكان
(والفضاء) الخالي عن التحيز (وللنباتات في الاغتذاء والنشو والنماء وللحيوانات المعجم
في حياته بانفاسه وحركته بالارادة واحساسه) وهذه الامور المشتركة بينه وبين غير
ليست كمالاً له من حيث انه انسان بل انما هي كمالات للجسم مطلقاً وللجسم النامي أو للحيوان
(وانما يتميز) الانسان عن هذه الامور المشاركة اياه فيما ذكر (بما أعطى من القوة
النطقية) التي هي كماله الاول المنوع اياه (وما يتبعها) من الكمالات الثانية التي بها تفاضل

(حسن جلبي)

هذا المقام لان الكلام ههنا بالنظر الى كل نوع على الاطلاق على ان فيها ذكره الابهرى لزوم عدم التعرض
للقسم الاول من الكمال الثاني وأقرب منه تميم الصفات اياها وأيضاً الكمال الاول المنوع في نفس الامر
فلا يحسن اطلاق الصفات عليه بالتوجيه المذكور ثم ان قوله وبموجب زيادة ذلك ونقصانه يأتي عن حيل
الصفات على الكمالات الاولى اذ الكمال الاول لا يتفاوت في أشخاص النوع وجعله الاشارة الى ما سواه
تمسك ظاهر وأيضاً قوله فأذن كماله يتمثل المعقولات بدل على ان المراد بالكمال المذكور أولاً هو الكمال
الثاني كما لا يخفى

(قوله في الحيز في المكان) أشار بقوله في المكان الى انه المراد بالحيز فلا يرد على جعل الحيز كمالاً للجسم
تحققه للجوهر الفرد لانه ليس يتمكن وان كان متحيزاً للوجود الامتداد في الممكن كما صرحوا به
(قوله الخالي عن المنحيز) أي في حد ذاته بمعنى ان المنحيز ليس مأخوذاً منه كما يقال لا يولي خال عن
المصور في نفسها

(قوله أولاً للجسم النامي) قد تقرر عند علماء البيان ان الف إذا كان اجالياً فالقاعدة كون النشر بلفظة
أو كقوله تعالى لن يدخل الجنة الا من كان هوداً أو نصارى فلذا اختار أو على الواو

افراد بعضها على بعض (من العقل) أى استعداده لادراك المعقولات (والعلوم الضرورية) الحاصلة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات (وأهليته للنظر والاستدلال) وترقيه بذلك فى درجات الكمال (وعلمه بما يمكن واستعماله فاذا كماله) الاشرف الاعلى انما هو (بتعقل المعقولات) الاولى (واكتساب المحجولات) منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للأعمال الصالحة كمالا له معتدا به ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ لا كمال له كمعرفته تعالى (والعلوم متشعبة متكررة والاحاطة بجماعتها متمسرة أو متعذرة فذلك) أى قللتها الاحاطة بل لتعذرها (اقترق أهل العلم زمرا) فرقا (وتقطعوا) أى تقسموا (أمرهم بينهم زبرا) هو بفتح الباء جمع زبرة وهي القطعة من الحديد ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب أى اتخذوا أمر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم قطعا مختلفة أو كتباً متفاوتة دائرا أمرهم فيه (بين منقول) متخالف الاصناف (ومنقول) متباين الاطراف (وفروع) متدانية الجنوب (واصول) متشابهة الدروق (وتفاوت) عطف على اقترق (حالهم) فى انتناء العلوم (وتفاضل رجالهم) فى الترقى الى مراتبها (الى ان قال ابن عباس) رضى الله عنهما (فى درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين) من تلك الدرج (مسيرة خمسمائة عام) والمراد تصوير الكثرة لا الحصر فى هذه المدة (وقال بعض أكابر الأئمة واجبار الامة) الخبر بالكسر والفتح العالم الذى يحبر الكلام وزينه (فى) بيان (معنى الخبر المشهور والحديث المأثور) المروى من أثرت الحديث اذا ذكرته عن غيرك (اختلاف أمى رحمة) عطف بيان للخبر وقوله (يعنى) أى يريد الرسول صلى الله عليه وسلم باختلاف أمتيه (اختلاف مهمهم فى العلوم) مقول ذلك البعض وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف أعنى قوله (فهمة واحد فى الفقه) لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال (وهمة آخرى فى الكلام) لحفظ المقائد فينتظم بهما أمر الماد وقانون

(حسن جلبي)

(قوله أى استعداده لادراك المعقولات) قيل الاستعداد لادراك المعقولات لا يختلف فى افراد الانسان فكيف يكون الامر المشترك سببا لتفاضل بعض افراد المشركين على بعض وأجيب بعد تسليم دلالة كلامه على ان كلاما ذكر فى حيز من البيانية سبب لتفاضل الافراد بعضها على بعض بل أصل الاستعداد وان كان مشتركا بين الجميع لكنه يختلف فى الافراد بحسب القرب والبعد والاختلاف فى التفضيلة انما هو بحسب الاختلاف قريبا وبعدا

العدل المقيم للنوع (كما اختلف هم أصحاب الحرف) والصناعات (ليقوم كل واحد منهم
 بحرفة) أو صناعة (فيتم النظام) في المعاش الممين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف أيضاً
 رحمة كما لا يخفى لكنه مذكور ههنا تباه ونظيراً وإذا كان الأمر على ما ذكر من تمدد الاحاطة
 بحملة العلوم (فاذا الواجب على الماقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة فيه أتم هذا) كما ذكر
 (وان أرفع العلوم) مرتبة ومنقبة (وأعلاها) فضيلة ودرجة (وأنفعها) فائدة (وأجداها)
 حائدة (وأحرها) أي أجدرها (بعقد الهمة بها والفاء الشرائع عليها) يقال أتى عليه
 شرايره أي نفسه بالكيفية حرصاً ومحبة وهي في الأصل بمعنى الأثقال جمع شرشرة (وإدآب
 النفس) أتمها (فيها) وتمويدها بها (وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل بآيات
 الصانع وتوحيده) في الألوهية (وتنزيهه عن مشابهة الاجسام) تارك الأعراض اذ لا يتوهم
 مشابهته اياها (واتصافه بصفات الجلال والاكرام) أي بصفات العظمة والاحسان الى
 المخلصين من عباده أو بالصفات السلبية والنبوية أو القهر واللفظ (وآيات النبوة التي هي
 أساس الاسلام) بل لا مرتبة أشرف منها بمد الألوهية (وعليه مبنى الشرائع والاحكام)
 أي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم
 يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه وأصوله (وبه يترقي في الأيمان باليوم الآخر
 من درجة التقليد الى درجة الايقان وذلك) الايقان (هو السبب للهدى والنجاح) في الدنيا
 (والفوز والفلاح) في العقب فوجب ان يعتني بهذا العلم كل الاعتناء (وانه في زماننا هذا

(قوله والصناعات) في شمس العلوم الحرفة اسم من الاحتراف وهو الاكتساب بالصناعة أو بالتجارة والصناعة
 بالكسر يشق على مافي الصراح وفي القاموس الحرفة العامة والصناعة ما يرتق منها فعل الاول عطف الصناعات
 عطف أخذ المتغابرين على الآخر لاتعميم وعلى الثاني عطف التفسير لتعيين المراد من اللفظ المشترك وعطف
 قوله أو صناعة بكلمة أو يشير الى الوجه الاول وبكلمة الواو على مافي بعض النسخ يشير الى الوجه الثاني

(قوله بحرفة أو صناعة) الصناعة أخص من الحرفة لانها يحتاج في حصولها الى المزاولة وقد يراد
 بالحرفة ما يقابلها خصوصاً اذا قوبل بها ولدفع توهم قصر اختلاف المهم في الحرف بالمعنى المقابل للصناعة
 لم يكتف بما ذكره بل قال أو صناعة

(قوله أي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية) قيل هذا مبنى على وجوب علم
 الكلام في الاجتهاد والمختار خلافاً بناء على جواز التقليد في الاعتقادات عند الجمهور وجوابه بعد تسليم
 ان المختار ما ذكر الخلل على حذف المضاف أي وعلى مقاصد علم الكلام الخ وقد دل على ان المراد هذا بقوله
 اذ لولا ثبوت الصانع الخ حيث لم يقل اذ لولا اثبات الصانع بدليله ولا شك في هذا الايتناء وكفايت في مدح الفن

قد اتخذ ظهريا) أى أمرا منسيا قد أتى وراء الظهر (وصار طلبه عند الاكثرين شيئا فرجا)
 بديعا عجيبا وقيل مصنوعا مختلفا (لم يبق منه) من علم الكلام (بين الناس الا قليل ومطمح
 نظر من يشتغل به على النادرة قال وقيل) هما فعلان والمعنى ان منتهى ما يرتفع اليه نظر
 من يشتغل به نادرا هو النقل عن شخص معين أو مجهول من غير التفات الى دراية
 واستبصار فى رواية (فوجب علينا ان نرغب طلبه زماننا فى طالب التدقيق ونسلك بهم فى
 ذلك العلم مسالك التحقيق وإني قد طالمت ما وقع الى من الكتب المصنفة فى هذا الفن فلم
 أرفها ما فيه شفاء للليل) بأمر اضالهواء فى الآراء (أوردوا) أى رى أو إرواء (للليل)
 لحرارة العطش بفقدان المطالب الاعتقادية والشوق اليها وفى الصحاح ان الرواء بالممدود فتح
 الراء هو الماء العذب وبكسرها جمع ريان وبضمها المنظر الحسن (سيما) حذف منه كلمة لا
 لكثرة الاستعمال والجملة الحالية أعني قوله (والهمم قاصرة) مؤولة بالظرف نظرا الى قرب

(قوله أو رواء) فى تاج البيهقي والصرح روى روى ربا بالكسر والفتح وروى كرضى سرباب شدن
 فهو فى الاصل مقصور مده المصنف ليناسب شفاء على ما نقل عن سيويه ان الالف الممدودة فى الاصل مقصورة
 زبدت قبلها ألف لزيادة المد ثم قابت الالف همزة ثم انه إما بمعناه الاصلى كما هو الظاهر أو بمعنى المتعدى فانه
 قد يستعمل المصدر اللازم بمعنى المتعدى كما فى قوله تعالى (والله أبتكم من الارض نباتا) والى التوجيهين أشار
 الشارح بقوله أى روى أو إرواء وقوله وفى الصحاح بواو المعطف إشارة الى توجيه آخر وهو انه يجوز أن يكون
 بالفتح بمعنى الماء العذب أى القاطع للعطش أخره افوات التناسب بقوله شفاء فان الظاهر حينئذ دواء بدل شفاء
 (قوله مؤولة بالظرف) لا حاجة الى هذا التكلف فانه ذكر الرضى ان لا سيما يحى بمعنى خصوصا
 أو اختصاصا وحينئذ يكون منصوب المحل على المصدرية بفعل محذوف فالمعنى أخص انتفاء الشفاء والارواء
 خصوصا حال كون الهمم قاصرة

(قوله وفى الصحاح ان الرواء الخ) الظاهر ان عبارة المتن بفتح الراء والمدوامة تفسيره بالرى والارواء فلهذا
 بيان المراد فى المقام يعنى أريد بالرواء وهو الماء العذب مسيبه أعنى الرى أو الارواء ثم لا يخفى صحة إبقاء الرواء
 على معناه الحقيقى أعنى الماء العذب وانما صار الى الحجاز ليناسب قوله شفاء فان المراد به المعنى المصدرى
 (قوله حذف منه كلمة لا) ذكر البابانى فى شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال سيما بلالا لا نظير
 له فى كلام العرب

(قوله مؤولة بالظرف) ذكر النحاة ان الجملة الاسمية اذا وقعت حالا ولم يكن فيها ضمير عائد الى ذى
 الحال تجري مجرى الظرف ولا تكون مبنية لهية الفاعل أو المفعول بل تكون لبيان هيئة زمان صدور
 الفعل عن الفاعل أو وقوعه على المفعول نحو لقيتك والجيش قادم وهنا وجد فاعث آخر للتأويل وهو
 وقوع الجملة الحالية فى موقع الصلة لما مع عدم ضمير فيها

الحال من ظرف الزمان فصيح وقوعها صلة لما وهذا من قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما
يشغبه اللفظ بظاهره أى انتفى حصول الشفاء والارواء عن تلك الكتب في كل زمان
لا مثل انتفائه في زمان تصور الهمم فان هذا الانتفاء أقوى (والرغبات) في تملكه (فآخرة
والدواعي) اليه (قليلة والصوارف) عنه (متكاثرة) ثم انه بين ما أجمله من حال تلك الكتب
بقوله (فختصرتها فاصرة عن افادة المرام) باختصارها المختل (ومطولاتها مع الاسام) بما
فيها من الاسهاب الممل (مدهشة للفهام) في الوصول الى حقائق المسائل ثم زاد في ذلك
البيان بذكر أحوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال (فمنهم من كشف عن مقاصده)
أي مقاصد علم الكلام (القناع) بإزالة استارها عنها (و) لكنه (قنع من دلائله بالانواع)
بما يفيد الظن ويقنع (ومنهم من سلك المسلك السديد) في الدلائل (لكن يلحفظ المقاصد)
ينظر اليها بمؤخر عينه (من مكان بعيد) فلم يكشفها ولم يحررها (ومنهم من غرضه نقل
المذاهب) التي ذهبت اليها طوائف من الناس واستقروا عليها (والأقوال) التي صدرت
عمن قبله (والتصرف) بالرفع عطفًا على نقل (في وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب
ولا يبالي الام المآل) الى أى شئ مرجع نقله وتصرفه وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة
أو يزداد بها حيرة (ومنهم من يلفق) يجمع ويضم (مقالط) شبهها بلفظ فيها (لترويج رأيه
ولا يدري ان النقاد من ورائه) فيزيقها ويفضحها (ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار
منها) من المقدمات التي نظر فيها (ما يؤدى اليه بادي رأيه) أى اوله بلا امان تأمل ويبني
عليها مطالبه (ورجمايكر) يرجع ويحمل (بعضها) بعض تلك المقدمات (على بعض بالابطال
ويتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من يكبر حجم الكتاب باليسط) في العبارة
(والتكرار) في المعنى (ليظن به انه بحر زخار) كثير الماء موج من زخر البحر امتد وأرتفع
(ومنهم من هو كحاطب ليل) كمن يجمع الخطب في الليل فلا يميز بين الرطب واليابس
والضار والنافع (وجالب رجل وخيل) الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيول
الفرسان يعني كجالب العسكر بأسره ضميغه وقويه ثم اشار الى وجه الشبه في جانب المشبه في
كلا التشبيهين بقوله (يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلًا ولا يستعمل عقلًا ليعرف
أغث ما اخذه ام ثمين وسخيف) اي رقيق ركيك (ما الفاه) ما وجدته (أم متين) أى
قوى فصار جميع ما ذكره باعثه على تأليف الكتاب كما أشار اليه بقوله (فحداني) ساقني

ولمشتي (الحذب) العطف والشفقة (على أهل الطلب) لهذا العلم (ومن له في تحقيق الحق)
فيه (ارب) حاجة (الى ان كتبت هذا) اشارة الى كتابه (كتابا مقصداً) متوسطاً
(لا مطولاً ولا) بطويله (ولا مختصراً) بخلاً (بإيجازه) أودعته (أوردت فيه) (لب الالباب)
خلاصة العقول (وميزت فيه الفشر من الاباب ولم آل) أي لم أترك (جهداً) سميًا وطاقة (في
تحرير المطالب) الكلامية (وتقرير المذاهب) الاعتقادية (وتركت الحجج تبختر) تتمايل
في مشيها كالمتدال بجباله (انضاحاً) مفعول له (والشبه تضال) تصاغر وتخاقر (انضاحاً)
كالذي ظهرت قبائحها وانكشفت سوءاته (ونهيت في النقود والتزييف) للدلائل (والمدم
والترصيف) أي الاحكام للمقاصد (على نكت هي يبايع التحقيق وفقر تهدي الى مظان
التدقيق) السكنة طائفة من الكلام متعكة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب واليذبح
عين الماء والفكرة بالسكون فقارة الظاهر وتطلق على أجود بيت في الفصيحة تشبهاً له بها
وعلى قرينة الاسجاع ايضاً (وانا انظر من الموارد) مواضع الورد جمع مورد من ورد الماء
(الى المصادر) مواضع الرجوع من صدر اذا رجع (وانا أمل في الخارج قبل ان اضع قدمي
في المداخل ثم ارجع القهقري) أي الرجوع الى خلف (انا أمل فيما قدمت هل فيه من
قصور) فأزيله وأتمه (وأرجع البصر مرة بعد أخرى هل أرى من فطور) أي شق فاسده
وأصلحه (حافظاً) حال من فاعل كتبت وما في حيزه من أودعته وماعطف عليه أي فعلت
كل ذلك حافظاً (للاوضاع) التي ينبغي ان يحافظ عليها (رامزاً) مشيراً بإيجاز العبارة (مشبهاً)
موضحاً باطنها (في مقام الرمز والاشباع) ولقد بالغ في تحرير كتابه ونصح طالبه (حتى
جاء) متعلق بتلك الافعال المذكورة (كما أردت ووفق الله وسدد في انعام ما قصدت) ثم
بين بحينه على وفق ارادته بقوله (جاء كلاماً لا عوج فيه ولا ارباب ولا جلبة) أي ولا تردد
(ولا اضطراب متناسباً صدوره) اوائله (وروادفه) اواخره (متعاقباً سوابقه ولو احقته)

(حسن جلي)

(قوله ولم أترك) ضمن آل معنى الترك لجعل جهداً مفعولاً وههنا وجوه أخر ذكرناها في حواشي المطول
(قوله لا عوج فيه) العوج العطف من حال الانتصاب وهو يفتح العين فيما يدرك بالبصرة والفكر من
المعقولات وبالكسر فيما يدرك بالبصر من المحسوسات هكذا وجدت بخط جدي في حواشي المطول ويؤيده
(قوله تعالى لا تري فيها عوجاً ولا أمناً) وربما يقال عكس هذا أيضاً حتى قال بعض أهل اللغة العوج
بالفتح كحي در جوب ومانندآن وبالكسر كحي در دين ومانندآن وقال ابن السكيت كل ما كان ينتصب
كالخائض في الماء عوجاً

وقوله (بكرا) بدل من كلاما (من ايكار الجنان لم يطعمها) لم يحبسها (من قبل انس ولا جان
و كنت برهة من الزمان) مدة طويلة منه (اجيل رأيي) اديره (واردد قداحي) كما يفعله
الياسر حال تفكره في الميسر (واوامر نفسي) من المؤامرة وهي المشاورة لان كلام
المتشاورين يأمر صاحبه بما يراه (واشاور ذوى النعمي) جمع نهيمة وهي العقل لانه ينهي عن
الفحشاء (من اصدقائي مع تمدد خاطبيها) من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها
سلطان الهند محمد شاه جونيه (وكثرة الراغبين فيها) وقوله (في كنف) متعلق باجبل
وماعطف عليه (ازفها اليه) يقال زفقت العروس الى زوجها أزف بالضم زفا وزفانا (يعرف
قدرها ويفلي مهرها) يكثره (موفق) من عند الله (له مواقف) جمع موقف من الوقوف
بمعنى الثابت (يبرز الدين فيها بالسيف والسنان وهو متطلع) ناظر مستشرف (الى مواقف) جمع
موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة الى اسم الكتاب (ينصره فيها بالحجة والبرهان)
ولا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة (فان السيف القاضب) القاطع (اذا لم تمض الحجة
احده كما قيل غرق لا عب) وهو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب (حتى وقع) غاية
لاجالة الرأي وماعطف عليها (الاختيار على من لا يوازن) من وازنت بين الشيتين اذا
وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايها ارجح (ولا يوازي) لا يحاذي ولا يقابل باحد (وهو
غنى عن ان يباهى) غيره ويفاخره (واجل من ان يباهى) ويفاخر والمعنى انه اجل من متعلق
الباهاة أى بما يمكن ان تتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احد اصلا (وهو أعظم من ملك
البلاد وساس) أى حفظ وضبط (العباد شانا) تميز عن النسبة في اعظم (واعلام منزلا

(حسن جلي)

(قوله والمعنى انه أجل من متعلق الباهاة) المقصود من هذا التكلف دفع ما يورد على التركيب المذكور
وأمثاله من ان ما بعد من لا يصلح أن يكون مفعلا عليه اذ ليس يشارك ما قبلها في أصل الفعل أعني الجلالة
مثلا ولم ينتفت الى ما يقال من ان من متعلقة بفعل يتفخه اسم التفضيل أي متباعد في الجلالة من ان
يباهى نحرزا عن لزوم استعمال أفعل التفضيل حينئذ بدون الاشياء الثلاثة كما صرح به في شرحه للفتاح
وان أمكن ان يجاب بان من التفضيلية محذوفة بقريضة المقام كما في قوله تعالى (فانه يعلم السر وأخفى)
والمعنى هو أجل من سائر الملوك ثم الظاهر في العبارة ان يقال ممن يمكن لكنه أراد الوصف أي من ملك
يمكن ان تتعلق به الباهاة فأورد على ما ذكر وأمثاله ما أتت سورة الكافرين وغيرها

ومكانا وانداهم راحة وبنانا) يقال فلان ندى الكف اذا كان سخيا (وأنجبهم جأنا) هو بالهمزة رواع القلب اذا اضطرب وفلان رابط الجأش أى يربط نفسه عن الفرار بشجاعته (وجنانا واقواهم دينا واءانا وازوهم سيفا وسانا) يقال رعته غارتاع أى انزعته قنزع (وابسطهم ملكا وساطانا وأشملهم عدلا واحنا واعزهم انصارا وأعوانا وأجمعهم الفضايل النفسية) التى أصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة (وأولاهم بالرياسة الانسية من شيد) رفع وأحكم (قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم) بقية روحه (حين أرادت ان تنعدم ورفع رايات الممالى أو ان) زمان (ناهزت) قاربت (الانسكان) الانقلاب على رؤسها (وجدد مكارم الشريعة) الفضائل التى دغى اليها في الشرع ولو أبدل لفظ المكاييم بالمالم لكان أقعد (وقد آذنت) أعلنت (بالاندراس) بالانحواء (محرز ممالك الكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين أبو اسحاق لازالت الافلاك متابمة لهواه والافكار متحرية لرضاه) هذا دعاء قد شاع في عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله أولى اذ فيه مبالغة غير مرضية (والى الله استهل) انضرع (باطلاق لسان وارق جنان) أى برغبة وافرة توجب طلائع اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعى للجابة (ان يديم أيام دولته ويمتعه بما خوله) أعطاه وملكه (دهرأ طويلا ويوفقه لان يكتسب به) بما خوله (الابقيين ذكرأ ججيلا) في هذه الدار (وأجرا ججيلا) في دار القرار (انه على ذلك تقدير وبالاجابة جدير والكتاب مرتب على ستة موافق) وذلك لان ما يذكرك فيه اما ان يجب تقديمه في علم الكلام وهو الموقف الاول في المقدمات أولا يجب وحينئذ اما ان يبحث فيه عمالا يختص

(قوله ما يذكرك فيه) أى المقصود الذى يذكرك فيه فلا يرد الخطية والمراد بالوجوب الوجوب الاستحسانى وبالتقديم التقديم على كل ماعداه فلا يرد بعض المباحث الذى هو كالبادئ لبعض دون بعض كلامور العامة (قوله في علم الكلام) أى في تحصيله سواء كان جزءا منه كباحث النظر أولا كالرؤس الخاتمة التى هي مبادئ الشروع

(قوله أصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة) الحكمة هي التوسط في تدبير المعاش والعفة هي التوسط بالنسبة الى القوة الشهوانية والشجاعة هي التوسط بالنسبة الى القوة الغضبية وجميع الثلاثة العدالة وينفصل الشارح هذه المعاني في أواخر مباحث الكيفيات النفسية ونحقق ان هناك الحكمة المذكورة هي ليست هي الحكمة التى جعلت قسمة للحكمة النظرية كما توهم ولا الحكمة التى قسمت الى العملية والنظرية

بواحد من الاقسام الثلاثة للموجود وهو الموقف الثاني في الامور العامة أو عما يختص فاما
 بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث في الاعراض أو بالممكن الذي يقوم
 بنفسه وهو الموقف الرابع في الجوهر وإما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله الرسل وبمنه
 الانبياء وهو الموقف السادس في السمعيات أولا باعتباره وهو الموقف الخامس في الالهيات
 والوجه في التقديم والتأخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادئ لما
 مداهما والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات وأما تقديم العرض
 على الجوهر فلانه قد يستدل بأحوال الاعراض على أحوال الجوهر كما يستدل بأحوال
 الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها
 من الجوهر الافراد التي لا تنتهي ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود المرض
 متوقف على وجوده

الموقف الاول في المقدمات وفيه مرصدة ستة

المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم

(قوله فيما يجب تقديمه) الخ أي في بيان ما يجب تقديمه (في كل علم) يطالب بحصيله وأثبت تقديمه
 بالادلة وهي مطلق التعريف والموضوع والغاية وأمثالها لا مخصوصة بالكلام بدليل انه ذكر المصنف في
 كل مقصد دليلا على وجوب تقديم مطلقها فقول المصنف رحمه الله تعريفه خبر مبتدأ محذوف أو خبره
 محذوف أي مما يجب تقديمه تعريفه أو ما يجب تقديمه تعريفه ولذا ترك كلمة في المقاصد الستة مخالفا لسائر
 المقاصد والمراصد والمواقف وقول الشارح رحمه الله أي تعريف العلم الذي اشارة الى ان الضمير راجع
 الى علم لا الى كل والتخصيص بالصفة ملحوظ في الرجوع بمعونة المقام وإنما جعل العنوانات في المقاصد
 الامور المذكورة مطلقا لكونها أهم بالاثبات لان تقديم الامور الخاصة بالكلام انما وجب لكونها أشرا
 لها ومن قال ان المراد بالامور الخاصة بالكلام والكلام على حذف المضاف أي تقديم نوعه وان الضمير
 في قوله تعريفه راجع الى الكلام وان اللام في قول الشارح أي العلم للمهد فقد خبط خبط عشواء

(قوله وهو الموقف الثاني في الامور العامة) أي هو المقصود من الموقف الثاني وان ذكر بالاستطراد
 في هذا الموقف ما يختص بواحد من الاقسام الثلاثة كالوجوب والتقدم ووجود التقدم في الصفات لا يناق
 القول باختصاصه بالواجب على معنى عدم وجوده في الجوهر والعرض فان الصفات ليست منها على انها
 ليست غير الذات وأيضا قالوا فالتقدم الذاتي لا يوجد فيه أصلا وقيل المراد بعدم الاختصاص ان لا يختص
 مع مقابله كما أشير اليه في أول هذا الموقف كما سيجي زيادة بحث ان شاء الله تعالى
 (قوله فيما يجب تقديمه في كل علم) اعترض عليه بان الامور الموردة ههنا من التعريف والموضوع وغيرها

فقيماً يجب تقديمه في هذا العلم كما ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لا بد منه عقلاً بل أريد الوجوب العرفي الذي مرجه اعتبار الاولى والاحق في طرق التعليم (وفيه مقاصد) ستة أيضاً (الاول تعريفه) أي تعريف العلم الذي يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه (ليكون طالبه على بصيرة) في طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان حداً لمفهوم اسمه أو رسماً له فقد أحاط بجميعه احاطة إجمالية باعتبار أمر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما اذا

(حسن جلبي)

هي المضافة الى علم الكلام فكيف يجب تقديمها في كل علم والجواب الحمل على حذف المضاف والمعنى ما يجب تقديم نوعه في كل علم شرع في تحصيله وحينئذ يكون ماعبارة عن تلك الامور المضافة الى علم الكلام بخصوصها ويكون الغنيم في تعريفه وموضوعه وغيرها راجعاً الى خصوصية علم الكلام والعلم في قوله أي تعريف العلم عبارة عنه على ان اللام للمهد كلاضافة وانما لم يقل أي تعريف علم الكلام إشارة الى ان الخصوص والاضافة انما نشأ باعتبار انه المشروع فيه

(قوله فقيماً يجب تقديمه في هذا العلم) أي لا في كل علم بقرينة المقابلة لانه لا يجب تقديمه في غير هذا العلم أصلاً كيف وعلم أصول الفقه أيضاً قد صدر بتلك الباحث واستحسن ذلك ثم ان مسائل جميع العلوم وان كانت مرتبطة بها الا ان تصدير كتب الصرف مثلاً بها مع اشتغالها على نوع كثرة ودقة مما ليس يستحسن في طرق التعاليم قطعاً وأما تصدير كتب الكلام بها مع انها جزء منه ففي غاية الاستحسان فالفرق ظاهر جداً

(قوله ولم يرد بوجوب التقديم) الخ قال رحمه الله أما الذي يجب عقلاً فهو تصور العلم بوجه ما والتصديق بفائدة متباعدة على طلبه واعتراض عليه بان الموقوف اذا كان هو الشروع على البصيرة وقد عرف من سياق كلامه ان المراد البصيرة الثابتة وان تمامها يكون الشروع مشتملاً على فوائد الامور الستة فلا شك ان الشروع يمثل هذه البصيرة موقوف عقلاً على الاشياء الستة فيكون وجوب تقديمها أيضاً عقلياً والجواب ان توقف الشروع بالبصيرة المخصوصة عقلاً على الامور المذكورة انما يوجب تقديمها على الاطلاق أعني ابتداء من غير قيد بشي اذا كان الشروع بتلك البصيرة واجبا عقلياً على الشارع في العلم من حيث هو طالب وهذا ظاهر على انه يمكن أن يقال المراد مطلق الشروع بالبصيرة والمراد بتوقفه على الامور المذكورة توقفه على نوعها كما حققناه في حواشي المغول

(قوله سواء كان حد المفهوم اسمه أو رسماً له) قال رحمه الله تعالى لا يخفى عليك ان اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالي شامل له فان فصل في تعريفه ذلك المفهوم نفسه كان حداله بحسب اسمه وان بين لازمه كان رسماً له بحسب اسمه وعلى التفسيرين هو رسم لذلك العلم بمزله عن غيره وأما حده الحقيقي قائماً هو بتصور مسائله بل بتصور التصديقات المتعلقة بها وليس ذلك من مقدمات الشروع (قوله بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيد بصيرة فيه) أراد

تصوره بتغيره فانه وان فرض انه يكفي في طلبه لكنه لا يفيد بصيرة فيه (فان من ركب متن عيانه) وهي العمارة بمعنى الباطل (أو شك ان يخطب خطب عشواء) وهي النافذة التي لا تبصر قدامها فهي تخطب يديها كل شيء ويقال فلان ركب العشواء اذا خبط أمره على غير بصيرة (والكلام علم) بأمور (يقتدر معه) أي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على (اثبات المقائد الدينية) على الغير والزامه اياها (بإيراد الحجج) عليها (ودفع

(قوله بمعنى الباطل) وهو ههنا التصور بتغير التعريف من الوجه الأعم أو الأخص شبه بالركوبة في كون كل منهما سببا لسلك طريق الوصول الى المطلوب وأثبت المتن والركوب في الكلام استعارة بالكناية وتخيل وترشيح وانما قال أو شك لانه بمجرد التصور المذكور لا يخطب مالم يشرع في العلم ثم قول الشارح وهي النافذة التي الخ إشارة الى توجيه من مبنى الاول ان خطب عشواء مصدر للتشبيه والاضافة للاختصاص فيكون تشبيها للخطب المعقول بالخطب المحسوس ومبنى الثاني انه مصدر للنوع والاضافة لادنى ملازمة أي يخطب خطبا يراد في قولهم فلان ركب العشواء وهو خطب أمره على غير بصيرة فافهم فانه نمازك فيه الاقدام

بصورة غير التعريف وغير التعريف يحتمل أن يكون وجهها أعم وكونه كافيا في طلب العلم الخاص من حيث خصوصيته محل تردد فلهذا أورد قوله وان فرض الخ لان الكلام في الغير المطلق الشامل للأعم وقوله لكنه لا يفيد بصيرة كاملة يحصل بالتعريف ثم الكلام في التصورات التي يمكن تقديمها على الشروع كما هو الظاهر من السياق فلا يرد ان التصور الحدي للعلم باعتبار الحقيقة غير ما ذكر مع انه على تقدير فرض كفايته في الطلب ليس مما لا يفيد البصيرة وذلك لانه لا يحصل الا بعد تمام تحصيل العلم المشروع فيه (قوله فان من ركب الخ) هذا في موقع التعليل لا يجاب تصور العلم بتعريفه ليحصل البصيرة ثم ان انتفاء هذا التصور بخصوص قد يكون بانتفاء أصل التصور ولظهور عدم إمكان الشروع بدونه لم يتعرض له وقد يكون بتصور لا يفيد البصيرة المذكورة كالتصور بوجه أعم وهو الذي أشار اليه بقوله فان من ركب الخ

(قوله والكلام علم يقتدر معه) فان قلت المشهور ان علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم الملائكة بالاعتقادات لا يسمى علم الكلام كما ان علمه تعالى بالعمليات وكذلك علم الرسول وعلم الملائكة بها لا يسمى فقها وليس في هذا التعريف ما يخرجها بخلاف التعريف المذكور في المقاصد وهو العلم بالمقائد الدينية عن الأدلة اليقينية وادعاء إطلاق علم الكلام عليها بعيد من المتعارف قلت يمكن ان يخرج علم الرسول عليه السلام وعلم الملائكة بكلمة يقتدر بناء على ان صيغة الافتعال تدل على الاعتغال المشعر بالكسب وعلمه عليه السلام بالكشف المسمي بالوحي وكذا علم الملائكة وأما علم الله تعالى فيخرج بها أيضا بذلك الاعتبار وباعتبار دلالة لفظ الفعل على الحدوث وأما علم الله تعالى ويعلم الله فن قيل المجاز كما صرح به الشارح في

(الشبه) عنها فالاول اشارة الى المفتضى والثاني الى انتفاء المانع وهما ابحاث * الاول انه اراد بالعلم معناه الاعم أو التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ في العقائد ودلائلها على ما صرح به * الثاني انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الأدلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوصل به الى حفظ أي وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تمام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة

(قوله فقط) أي دون المواد المحصورة بالعقائد وانما خص استفادة الصور مع ان المنطق يستفاد منه مناسبة المبادئ أيضا وهي الصحة من حيث المادة لان أكثر نظر المنطق في صحة الصورة (قوله اذ ليس فيه اقتدار تام) لان الاقتدار التام على ذلك الاثبات انما يحصل بعد حصول العقائد المذكورة عن أدلتها ودفع الشبهة عنها بالقليل والتمكن من استحضارها متى شاء وانما علم الجدل والمنطق قائما بقيد أن التمكن على ذلك الاثبات في الجملة بمعنى انه اذا حصل مبادئها ورتبها أمكن له ذلك الاثبات

حواشيه على المطول

(قوله اراد بالعلم معناه الاعم أو التصديق مطلقا) كأنه حمل العلم على المعنى المجازي بقرينة المقام والا فيصير في تزييف تفسير العلم بالمعنى الاعم ان اطلاق العلم على الجهل المركب بخالف استعمال اللغة والعرف والشرع ولا يمكن حمل العلم هنا على ما سباني من العفة الموجبة للتمييز الغير المحتمل للتبعض لان الزاد هناك عدم الاحتمال بوجه من الوجوه لا أعم بما في نفس الامر وعند من قامت به فيخرج ادراك المخطئ قطعا فليأمل

(قوله دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط) اراد به المنطق فانه لا يحصل به القدرة التامة على إثبات العقائد الدينية لان ذلك الاثبات انما يحصل بحجة لها صورة تحصل من المنطق ومادة معينة لا تفرق منه فالخصر المستفاد من قوله فقط بالنظر الى المواد المحصورة والعقائد معا على ما هو التحقيق وبهذا تبين ضعف ما استصوبه الشارح في حواشيه شرح المطالع من ان الطرق والشرائط المحتاج اليها في استحصال المطالب لو كانت ضرورية لم يقع الغلط لان جهة الصورة وهو ظاهر ولا من جهة المادة لان تلك الطرق والشرائط تراعى جانب المادة رعايتها جانب الصورة ووجه الضعف ان خصوصيات المواد لا تعلم من المنطق وانما المستفاد منه معرفة مناسبة المبادئ المعلومة من علوم اخر بالنسبة الى كل مطلوب على وجه اجمالي فبح ضرورية جميع قواعد المنطق يجوز الغلط من جهة المادة فليأمل

دائماً على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتيب المادي أصلاً * الثالث انه اختار
يقتدر على إثبات لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيهها
على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء وهنا واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعاراً
بان ثمره الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت
مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات هنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه

(قوله وان العقائد) الخ يريد انه لو قال يقتدر معه على تحصيل العقائد الدينية بإيراد الحجج لتوهم
منه أن يراد بالحجج ولو عقلية ودفع الشبه كاف في تحصيل العقائد وليس كذلك بل لا بد من الاخذ من
الشرع فأشار بذكر الاثبات الى ان ثمره الاثبات لا التحصيل لكن لا يخفى ان الاشعار خفي لان ذكر الاثبات
لا يدل على نفي التحصيل حتي يشعر بان التحصيل يجب أن يكون من الشرع غاية ما يقال كان الظاهر ذكر
التحصيل لان إيراد الحجج ودفع الشبه علة لحصول العلم بها فالمدلول الى الاثبات يشعر بنفي كون ثمره
التحصيل

(قوله ولا يجوز) الخ رد على العلامة التفاضلي حيث جاوز حمل الاثبات على التحصيل وقال معني

(قوله بل لا مدخل له في ذلك الترتيب المادي أصلاً) فلا يدخل في التعريف المجموع المركب من
علم الكلام وغيره أيضاً فان المتبادر منه اعتبار المدخلة قطعاً وأيضاً المجموع ليس علماً واحداً بل علمين
أو علوماً و بهذا يظهر خروج المجموع المركب من علمي الكلام والجدل وكذا المركب من علمي
الكلام والتفسير لا بانتفاء مدخاية علم التفسير في الترتيب العادي المذكور لان دخله لا يبعد عن دخل
نفس العقائد بل ربما يدعى ان النحو أيضاً له مدخل في ذلك الترتيب لان بعض العقائد مستفاد من الأدلة
السمعية فيكون لعلم النحو مدخل في القدرة على اثبات تلك العقائد المستفادة منها وان لم يتوقف كما في
أرباب السليقة المستنبطين لتلك العقائد منها

(قوله على انتفاء السببية الحقيقية) تقييد السببية بالحقيقية في الانتفاء يشعر بعدم انتفاء السببية
العادية وهذا لا ينافي المصاحبة الداعمة المرادة هنا لما يشير اليه في المقصد الرابع في كيفية افادة النظر الصحيح
للعلم من ان الدوام لا ينافي العادية

(قوله وان العقائد يجب أن تؤخذ الخ) ولو قال يقتدر معه على تحصيل العقائد بالحجج لتوهم ان
تحصيل العقائد المعتد بها يكون بالحجج ولو عقلية لبتناول الحجج ايها فعدل عنه دفعا لذلك التوهم ثم
الظاهر ان قوله وان العقائد معطوف على ان ثمره ولعلفه على إشعاراً بحذف اللام الشائع وجه بل هو
أوجه كيلا يلزم دخول ما ذكر في حيز الاشعار فان تحقق الاشعار محل تردد

(قوله ولا يجوز حمل الاثبات هنا على التحصيل الخ) ان أراد به توجيه الكلام على وفق ما اختاره
من كون العلم بمعناه الحقيقي فلا كلام وإن أراد الرد على التفاضلي حيث حمل الاثبات على التحصيل

ان يكون العلم بالمقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه * الرابع ان المتبادر من الباء في قوله بإيراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية

اثبات المقائد الدينية تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترتي من التقليد الى التحقيق ووجه دفعه ان ذلك انما يرد لو حمل العلم على التصديقات وكذا ملكة الاستحضار فانها تحصل بعد العلم وتكرار المشاهدة والعلامة التفاضلية ولو حمل على المسائل المدللة فلا شك في كون التحصيل المذكور ثمرة لما يعنى ان من طالع تلك المسائل ووقف على أدلتها حصل له العلم بالمقائد وعلى تقدير حمله على التصديقات فالعلم هو التصديقات مع قطع النظر عن خصوصية المحل على ما نقرر والثمرة هي التصديقات الجزئية القائمة بالحمل على ما يشتر به لفظ المقائد وحمله على ملكة الاستحصال كما في شرح المقاصد يعنى التمهيد القريب بسبب حصول المآخذ والشرائط لتحصيل المقائد فقيه انه وان صح اطلاق الملكية على ذلك التمهيد لكونه كيفية راسخة لكن اطلاق أسماء العلوم المدونة انما هو على ملكة الاستحضار كما صرح به في المطول وانص عليه السيد الشريف في شرح المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء

والاكتساب أيضاً فالجواب عنه ان التفاضل في حمل العلم على ملكة الاستحصال في هذا التعريف بمعنى ان يكون عنده من المآخذ والشرائط ما يكتفى في استحصال المقائد وهي التي عبر عنها المصنف في شرح أصول ابن الحاجب بالتهوؤ القريب وحمل العلم في تعريف الفقه عليه وجائز لا محذور في حمل الإثبات على التحصيل فان اللازم منه كون العلم بالمقائد خارجا عن علم الكلام بمعنى الملكية المذكورة ثمرة له والامر كذلك في الواقع وبما ذكرنا من ان المراد بالملكية ملكة الاستحصال لا ملكة الاستحضار التي يسمونها العقل بالفعل على المشهور اندفع اعتراض آخر وهو انه بعد الملكية كيف يكون التحصيل مع انه قد حصل قبل الملكية ووجه الدفع ظاهر وغاية ما يقال ان كلا من أسماء العلوم المدونة وان كان يطلق على الملكية الا ان الشائع اطلاقه على ملكة الاستحضار وانما حمل في تعريف الفقه على التهوؤ المذكور ضرورة ان الاحكام العملية لا تكاد تنحصر في عدد فبان من يعلمها هو التهوؤ التام لما بخلاف المقائد كما أشار اليه الشارح المحقق واذا لم يحمل العلم هنا على خلاف التعارف أعنى ملكة الاستحصال لعدم الضرورة لم يجز حمل الإثبات على التحصيل كما تحققته من سياق الكلام

(قوله ولا شك في بطلانه) قد يمتنع ذلك بان المقائد التي أضيف اليها الإثبات تبرر ادبها المقائد الجزئية بدليل ذكرها في صلة الاقتدار الحاصل بالعلم بالاصول ولا محذور في كونها ثمرة قواعد علم الكلام وبهذا يظهر ان الاولى حمل الاقتدار على التعارف من جهة جعل تلك القضايا كبريات لصغريات سهولة الحصول لتخرج المقائد الجزئية من القوة الى الفعل فيندفع الاعتراض على طرد التعريف بالعلوم الأخر اندفاعا ظاهرا لان قضايا غير علمنا لا يصح لذلك ويرد عليه لزوم خروج العلم بالمسائل التي موضوعاتها جزئيات نحو الله واحد من علم الكلام مع انها من المسائل وتأويل المسئلة يقولنا واجب الوجود واحد مثلا تكلف لا يصار اليه فليتأمل

(قوله هو الاستعانة دون السببية) تبادر الاستعانة من هذه الباء وتبادر السببية من الباء فلهذا

المادية دون الحقيقة بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدي للاثبات بناء على قصد الخطأ ولم يرد بالنفي الذي يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الجدة * الخامس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا لمعلومه وان أمكن تطبيقه عليه بنوع تكاف فيقال غلم أي معلوم يقتدر معه أي مع العلم به الخ (والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل) فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسما ان أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية وأحكاما ظاهرية وقد دون غلم الفقه لها وانها لا تكاد تنحصر في عدد بل تزايد بتعاقب الحوادث الفعالية فلا يتأتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها أعني ان يكون عنده ما يكفيه في استعمالها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تزايد فيها أنفسها فلا تتعد الا حاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما تتكرر وجوه استدلالها وطرق دفع شبهاتها (وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم) صوابا كانت أو خطأ (فان الخصم) كالمعتزلة مثلا (وان خطأناه) في اعتقاده وما يتسك به في اثباته (لا نخرجه من علماء الكلام) ولا يخرج علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة من علم الكلام (الثاني موضوعه) المقصد الثاني موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه أي التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز (اذ به) أي

(حسن جلي)

يقتدر به بالنظر الى خصوص المقامين فلا تامة بين الكلامين (قوله وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه السلام) قيل تخصيص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم اذ لا اختلاف في العقائد وأوجب بانه لظهورها منه والحق ان اللام في العقائد لا ينغراق وليس شائر الاديان مشتملا على جميع عقائد دين محمد عليه السلام لان من جعلها اعتقاد نبوته عليه السلام ولو ازدها وتباحث الامامة وغيرها

(قوله مزيد امتياز) انما قال مزيد امتياز إما باعتبار ان ذاتهم تقديم التمييز بحسب التعريف وإما لان الامتياز الجاصل بالموضوع تميز بحسب الذات والحاصل بالتعريف تميز بحسب المذهب والتمييز بحسب الذات

بالموضوع (تميز العلوم) في انفسها وبيان ذلك ان كمال النفس الانسانية في قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق واحوالها متكررة متنوعة وكانت معرفتها مختلطة منتشرة متبصرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان يجعل مضبوطة متميزة فنصدي لذلك الاوائل قسموا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد اما مطلقاً او من جهة واحدة او باشياء متناسبة تناسباً معتدلاً به سواء كان في ذاتي أو عرضي علماً واحداً ودونوه على حدة وسموا ذلك الشيء أو تلك الاشياء موضوعاً لذلك العلم لان موضوعات مسائله واجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال مشاركة في موضوع علماً منفرداً ممتازاً في نفسه عن طائفة اخرى مشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متميزة في انفسها بموضوعاتها وسلكت الاواخر أيضاً هذه الطريقة في علومهم وهو امر استحسائي اذ لا مانع عقلاً من ان تمد كل مسألة علماً برأسه وتقرّد بالتعليم ولا من ان تمد مسائل كثيرة غير مشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر او لا علماً واحداً وتقرّد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطلاب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفاً للعلم واما ان كان تعريفاً للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف

(حسن جلي)

راجع زائد في نفسه على التميز بحسب المفهوم

(قوله قسموا الاعراض والاحوال) قال رحمه الله موضوع العلم قد يكون شيئاً واحداً إما مطلقاً كالعدد والحساب وإما مقيداً بجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعي وقد يكون أشياء مشاركة إما في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي المشاركة في المقدار لعلوم الهندسة وإما في عرض كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المشاركة في كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعلوم الفقه فان قلت التناسب المعتد به أمر مبهم لا يعرف قدره فلا ينضبط أمر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراط التناسب المعتد بها في الامور المتعددة الموضوعات لعلوم واحد كيف ومثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس الكم لا يجعلان علماً واحداً بخلاف علم النحو الباحث عن أحوال الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في أمر ومصادفه ان يقع البحث عن كل ما يشارك في ذلك الامر بالتناسب معتد به والعلوم واحد والا فتعدد واعلم ان في قوله قسموا الاعراض والاحوال الذاتية علماً واحداً بمسألة لان العلم ليس هو الاعراض والاحوال بل هو المسائل المشتملة عليها

كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفه المعلومه (وهو) أي موضوع الكلام (المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا) وذلك لان مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحلال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو العقائد الدينية تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من هذه الحثية

(قوله تتوقف عليها) أي توقف المسائل على المبادي وحاشاه تحتاج المسئلة في العلم بثبوتها الى نوعها وان لم يحتاج اليها بخصوصها

(قوله كتركب الجسم من الجواهر الفردة وجواز الخلاء) حيث يحتاج اليهما في صحة اعادة الاجسام فان المحققين على ان الاعادة بجميع الاجزاء المتفرقة على ما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى (رب أرني كيف تحيي الموتى) الآية وان الاعادة على ما جاءت به الشرائع انما هو باعدام هذا العالم وایجاد عالم آخر كما صرح به الشارح قدس سره في المقصد السادس في وجوب النظر في معرفة الله واذا كانت الاعادة مستلزمة لفناء هذا العالم يحتاج في صحتها الى جواز الخلاء فافهم ومن لم يفهم وقع لتصحیح هذا التوقف في تكلفات باردة

(قوله كاثبات القدم الخ) لا يخفى ان العقائد هي المسائل كما صرح به فتبثيلها باثبات القدم مساهة وأما قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد فمحمول على حذف المضاف أي بما هو من محمولات العقائد (قوله كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء) يتوقف عليهما حدوث العالم بجميع أجزائه أما على الثاني فظاهر اذ قيل الحدوث يلزم الخلاء وأما على الاول فلانها لو تركبت من الصورة والهوى لزم قدم المادة والا لا احتاج الى مادة أخري لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم ويجوز ان يعتبر المتوقف على هذا جسر الاجساد على القول بامتناع اعادة المعدوم لكن في كل من التوقفين الأخيرين بحث لكفاية التركيب من الاجسام الديمقراطية فيها

(قوله متعددة موجودة) اذ تمايزها ينفي حيثثه عدميتها واذا لا واسطة يتعين وجودها

(قوله وقد يقال المعلوم من هذه الحثية المذكورة الخ) أجيب بان المحمولات من الحثية المذكورة موضوعات وان لم تكن كذلك من جهة خصوصياتها وأنت خير بانها اذا كانت من تلك الحثية موضوعات تستدعي محمولات عليها مع انتفاءها في الواقع على انا نقل الكلام الى محمولات الحدوثات وحلم جراً نعم

المذكورة يتناول محمولات مسائله أيضاً فالأولى أن يقال المعلوم من حيث ثبت له ماهو من العقائد الدينية أو وسيلة إليها لا يقال أن أريد بالمعلوم مفهومه فأكثر محمولات المسائل أخص منه فلا يكون عرضاً ذاتياً له وإن أريد به ما صدق عليه من افراده كان أعم منه فلا يكون أيضاً عرضاً ذاتياً مبحوثاً عنه مالم يقيد بما يحمله مساوياً له كما حقق في موضعه لانا نقول قد حقق هناك أيضاً أن العرض الذاتي يجوز أن يكون أخص من معروضه

(قوله يتناول محمولات مسائله) أى من حيث انها محمولات

يمكن أن يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات ولومساحة كما يدل عليه ظاهر قوله فإن حكم على المعلوم بما هو من العقائد ولا يصدق المعلوم من الحقيقة المذكورة على المجمولات لانها ليست المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقائد الدينية بل نفسها فليتأمل

(قوله فالأولى أن يقال الخ) انما قال فالأولى لجولان يصرف العبارة عن ظاهرها ويحمل على حذف المضاف فيكون المعنى من حيث يتعلق بوضعه إثبات العقائد الدينية أى الزامها على الغير

(قوله وإن أريد به ما صدق عليه من افراده كان أعم منه) فيه بحث وهو انه يمكن أن يعم ما يصدق عليه مفهوم العلم بحيث يتناول كل ما يساوى شيئاً من المحمولات حتى أن مفهوم المعلوم من جملة ما صدق عليه وما يساويه هو الوحدة والماهية مثلاً وحينئذ لا اتجاه بما ذكره ويمكن أن يدفع بأن هذا التوجيه يوجب أن بعض المعلومات تارة من موضوعات الكلام مختلفة من أنواعها وهذا نصف لا طائل تحته فليتأمل (قوله لانا نقول قد حقق هناك أيضاً) هذا اختيار للشق الأول من التزديد فإن قلت العوارض

والاحوال المبحوث عنها ليست اعراضاً وأحوالاً لمفهوم المعلوم بل لذاته فكيف يختار أن موضوع العلم مفهوم المعلوم قلت معنى كونه موضوع العلم أن الملحوظ وصف المعلوماتية على معنى انه يبحث في الكلام عن اعراض ما اتصف بمفهوم المعلوماتية من حيث هو كذلك بلا ملاحظة خصوصية فرد وذات له المعلوماتية فإن قلت قد اختار في حواشي شرح المطالع أن موضوع الحكمة أنواع الموجودات واعتبر تقييد المحمولات العامة بما يجعلها مساوية للموضوع فلم عدل هنا عن تلك الطريقة واختار أن الموضوع مفهوم المعلوم قلت وجه العدول انه لو كان الموضوع ذوات المعلومات كان ذات الواجب من جملة الموضوعات فيرد الوجه الثاني من النظر الذي أورده علي كون موضوع الكلام ذات الله تعالى بقی فيه بحث وهو ان جواز خصوص العرض الذاتي بمعرضه مشروط بأمرين أحدهما الشمول والمساواة مع مقابله الذي يتعلق بهما عرض علمي والثاني أن لا يحتاج في عروضه الى أن يصير الموضوع نوعاً معيناً لا حقيقياً ولا اضافياً كما صرح به في حواشي شرح المطالع والأحوال المبحوث عنها في الموقف الثالث والرابع والخامس يحتاج في عروضها للمعلوم الى أن تصير عرضاً أو جوهراً أو واجباً كما يدل عليه سياق كلامه في بيان وجه ترتيب الكتاب على ستة مواقف فليتأمل

نم يتجه ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلاً فلا يكون عرضاً ذاتياً له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية (وقيل هو) أي موضوع الكلام (ذات الله تعالى) والقائل بذلك هو القاضي الارموي (اذ يبحث فيه) عن اعراضه الذاتية اعني (عن صفاته) الثبوتية والسلبية (و) عن (افعاله) اما (في

(قوله نم يتجه الخ) يعنى ان الحيثية من تمة الموضوع فيجب أن يكون لها مدخل في عروض الاحوال لتكون امراضاً ذاتية للمقيد ولو لم يكن لها مدخل تكون الاحوال عارضة لمطلق الموضوع فتكون من جملة الاحوال الغريبة للمقيد ضرورة ان المقيد اخص من الموضوع وفي قوله وان كان بحث المتكلم الخ رد على العلامة التفتازاني حيث ذكر في التلويح ان قولنا من حيث كذا يجوز أن يتعلق بالبحث المذكور تضمناً في ضمن لفظ الموضوع فيثبت يجب أن يلاحظ الحيثية في البحث عن أحواله ولا يجب أن يكون له مدخل في العروض ووجه الرد انه لا بد من المدخاية لثلاث اعتبارات غريبة فتدبر

(قوله نم يتجه ان الحيثية المذكورة) هذا الاعتراض مبنى على ان الحيثية المذكورة من تمة الموضوع قيد له لا اشارة الى اجمال تفاصيل المحمولات لما تقرر عندهم من أن تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات لا بالمحمولات لان المحبول لو جعل وجه التمايز بأن يكون البحث عن بعض الاحوال الذاتية علماً وعن بعض آخر علماً آخر لم ينضبط أمراً للاختلاف والاتحاد ويكون كل علم علوماً ضرورة اشتماله على أنواع جمة من الاعراض كما ذكره في شرح المقاصد لان أنواع الاعراض الذاتية اذا كانت داخلة تحت أمم جامع يحصل له الانضباط بل لان المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات فالانسي ان يجعل جهة الوحدة قيد الموضوع على ان المقصود من اعتبار كل طائفة علماً على حدة هو تسهيل أمر التعليم ولا نزاع في ان السهولة في جانب الموضوع أظهر منها في جانب المحمول فان قلت قد أجاب الحق التفتازاني في التلويح الاعتراض عن السؤال المذكور بان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية والنظر اليها أى يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلبي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها لحوقها بهذه الحيثية اليه وتلخيصه ان لفظ الموضوع يتضمن معنى فعلى البحث والعروض فالجواب في قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث كذا متعلق بلفظ الموضوع باعتبار جزء معناه أعني البحث لا باعتبار الجزء الآخر أعني العروض حتى يلزم أن يكون للحيثية مدخل في عروض العوارض فلم لم يلتفت اليه الشارح قلت لان الحيثية اذا كانت من تمة الموضوع ولم يكن لها مدخل في عروض العوارض لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على موضوع العلم المذكور اذ لا يصدق حينئذ على الموضوع المقيد بالحيثية انه يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية اذ الاعراض على تقدير أن لا يكون للحيثية مدخل في العروض ليست لذلك المقيد بل للمطلق وهذا ظاهر وان غفل عنه كثير من الناس

الدنيا كحدوث العالم) أي احداثه (و) اما (في الآخرة كالخسر) للجساد (و) عن (احكامه
فيهما كبعث الرسول ونصب الامام) في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه أم لا (والثواب
والعقاب) في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه أم لا ولا بد في هذه الاربعة من اعتبار قيد
الوجوب أو عدمه والا لكانت من قبيل الافعال دون الاحكام (وفيه نظر من وجهين
الاول انه قد يبحث فيه) أي في الكلام (عن غيرها) أي عن غير ما ذكرت من الاعراض
الذاتية لذاته تعالى (كالجواهر والاعراض) أي أحوالهما (لا من حيث هي مستندة اليه
تعالى) حتى يمكن ان تدرج في البحث عن اعراض الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهر ان
لا يتداخلان والاعراض لا تنتقل (لا يقال ذلك) البحث انما يورد في هذا العلم (على سبيل
المبدئية) لا على انه من مسائل فلا يلزم ان يكون راجعا الى أحوال موضوعه (لأننا نقول
ليس ذلك) البحث (من الامور اليبنة بذاتها) حتى تكون من المبادئ المطلقة المستغنية
بالكلية عن البيان (فلا بد من بيانه في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسائله) فوجب
ان يكون راجعا الى أحوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض
مسائل علم مبدأ لمسائل أخرى منه اذا لم تتوقف الاولى على الاخرى فتكون مشكلة من جهة
ومبدأ من جهة أخرى كما سيأتي (أو في علم آخر) أي وان بين في علم آخر (كان ثمة علم أعلى

(قوله فانه قد يبحث فيه الخ) هذا وارد على تقدير ان ذاته تعالى موضوع لكلام المتأخرين وأما على
قوله انه موضوع لكلام المتقدمين فلا اذ لا يبحث فيه عن الجواهر والاعراض بل عما سوى ذات الله
وصفاته وأفعاله وأحكامه

(قوله لا يقال ذلك الى آخره) لم يتعرض لجواز أن يكون البحث عنهما على سبيل الاستطراد
تكميلا للصناعة بان يذكر مع المطلوب ماله نوع تعلق به من الفروع واللواحق والمتقابلات أو أن يكون
البحث على سبيل الحكاية لكلام المخالف لان كثيرا من تلك المباحث مما يستعان بها في إثبات العقائد فلا
وجه لجمالها استطرادية وليس البحث عنها على سبيل الحكاية أيضاً

(قوله أي احداثه) قال الإبهري وإنما مثل المصنف بالحدوث ثبها على ان اثنا عشر والآخر واحد غدينا
وهذا كلام مشهور فيما بينهم حيث يقولون الايجاب عين الوجوب بالذات والتعليم عين التعلم لكن حمله على
الاتحاد بالشخص لا يخلو عن تعسف لقيام كل منهما بموضوع على حدة فتأمل

(قوله لا من حيث هي مستندة اليه) قد يمنع ذلك بناء على ان المقصود من جميع مباحثها الاطلاع
على كمال الصانع حسب ما يلقه طوق البشر على الوجه الاتم الاوفر

منه) أي من علم الكلام تين فيه مباديه (شرعى) اذ لا يجوز ان تين مباديه في علم أعلى غير شرعى والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم أعلى غير شرعى (وانه) أى ثبوت علم شرعى أعلى من علم الكلام (باطل اتفاقا) ولعائل ان يقول ان مبادئ العلم الأعلى قد تين وان كان على قلة في العلم الأدنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعى تين فيه مبادئ الكلام أو احتياجه في مباديه الى علم غير شرعى فان سلم بطلان الثاني فقد لا نسلم بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعى يبين فيه مانحن بصدده (الثاني ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده) وذلك لان المطالب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه

(قوله قد تبين الخ) للاطباق على ان علم الأصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه وتفصيل ذلك على ماسيجي في الشفاء ان مبادئ العلم قد تكون بيئة بنفسها وقد تكون غير بيئة فتبين في علم أعلى لعل شأنه عن ان تبين في ذلك العلم كقولنا الجسم مركب من الهوى والصورة أو في علم أدنى لدنو شأنه عن ان تبين في ذلك العلم كمسئلة امتناع الجزء وقد تبين في ذلك العلم بشرط أن لا يكون مبدأ لجميع مسائله ليكون مسئلة من وجه ومبدأ من وجه

(قوله ولا شك انه متوقف الخ) الظاهر ان الضمير في انه راجع الى الاثبات فاللازم على ذلك التقدير أن يكون اثبات الوجود للموضوع موقوفا على وجوده في نفسه وليس فيه توقف الشيء على نفسه بل الواقع كذلك فان اثبات شئ لشيء أى بيان ثبوته موقوف على ثبوته في نفسه فلا يتم التقريب الابتداء المضاف أى على إثبات وجوده لان الهلية المركبة بعد الهلية البسيطة فانه مالم يعلم وجود شئ لا يطلب ثبوت شئ له وعلى هذا ورود الاعتراض ظاهر لان اثبات ماسوي الوجود موقوف على اثبات الوجود ولو جعل الضمير راجعا الى العروض المستفاد من قوله الاعراض الذاتية ولا شك ان عروض شئ لشيء موقوف على وجود العروض في ظرف العروض اذ لا شئ لا يكون معروضا لشيء في ذلك الطرف فلو كان الوجود عرضا ذاتيا له لكان عارضا له ضرورة ان العرض الذاتي ما يلحق الشئ لذاته أو لما يساويه فيكون موقوفا على وجوده في نفسه فيلزم توقف الشئ على نفسه وعلى هذا التقدير لا يرد الاعتراض المذكور كما لا يخفى

(قوله وان كان على قلة في العلم الأدنى) قال رحمه الله كائنت الهوى فانه مسئلة من العلم الالهي الباحث عن أحوال الموجودات بما هو موجود وقد توقف على نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو من العلم الطبيعي الباحث عن أحوال الجسم الطبيعي من حيث التغير

واعترض عليه بان اثبات المرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا
محدور فيه اصلاً واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات بأسرها فلا يكون
عرضاً ذاتياً لشيء منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء
قطعا وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا
ان يحمل معها في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد (فيلزم) اذا كان موضوع

(قوله وأجيب الخ) في شرح المقاصد فيه بحث أما أولا فلانه يجوز أن يراد الوجود المقيد بالوجوب
وأما ثانياً فلانه يستلزم أن لا يكون وجود شيء من الموجودات مشكلة في شيء من العلوم فلا يصح قولهم
ان موضوع العلم انما يبين وجوده في علم أعلى منه وأما ثالثاً فلان قولهم موضوع العلم لا يبين وجوده
فيه بعد تقرير انه لا يثبت في العلم سوى الاعراض الذاتية يكون لغوا من الكلام والجواب عن الاول ان
اعتبار التقييد بالوجوب في قولنا ان الواجب موجود بوجود يجب له لغو وكذا تقييد الجوهر موجود
بالوجود الجوهرى والعرض موجود بالوجود العرضى الى غير ذلك وأيضاً المبين انما هو الوجود مطلقاً
لا المقيد بالوجوب وان كان متحققاً في ضمنه وعن الثاني ان وجود الاخص انما يبين في الاعم بالتقسيم اليه والى
غيره والاتقسام من الاعراض الذاتية للاعم كما سيجي وعن الثالث ان التخصيص على الحكم الجزئي بعد
بيان الحكم الكلي اذا كان خفاء في كونه جزئياً له لا يكون لغوا

(قوله لا يحمل على شيء قطعا) أما بالمواطأة فلما ذكر الشارح رحمه الله في تصانيفه ان الجزئي
الحقيقي متأصل في الوجود لا ينتزع من شيء حتى يحمل عليه وتفصيله في حواشينا على شرح الرسالة
الشمسية وأما بالاشتقاق فان صاحب المرض الجزئي جزئي حقيقي لا متنازع تشخيص العارض بدون
تشخيص معروضه فاندفع ما قيل ان المعتبر في حل الاعراض الذاتية الحل بالاشتقاق ويجوز أن يقال زيد
صاحب هذا البياض

(قوله متوقف عليه) فيه نظر لان الموضوع قد يكون غير موجود كالمعدوم والحال ويمكن الجواب
بالتخصيص فان الكلام فيما يدخل فيه الموضوع فتأمل

(قوله وأجيب بان الوجود المطلق الخ) هذا بالحقيقة عدول عن الوجه الاول واستدلال بوجه آخر
على عدم جواز البحث عن وجود موضوع علم في ذلك العلم وثمة مقبول في صناعة المناظرة لكن فيه نظر
وهو انه لا يلزم من عدم كون الوجود المطلق عرضاً ذاتياً لشيء من الموجودات وعدم صحة حمل الوجود
الخاص عدم كون الوجود مطلقاً من الاعراض الذاتية لشيء منها لجواز أن يكون الوجود مقيداً بالوجوب
من الاعراض الذاتية للواجب ويصح حمله عليه لكونه كلياً على ان الاتحاد في الوجود اذا كفي في الحل
كما بذل عليه كلماتهم لزوم صحة حل الجزئي الحقيقي على شيء كما يصح أن يحمل عليه لان الاتحاد من الطرفين
فكما جاز زيد انسان فليجز ذلك أيضاً سلطنا ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على شيء مواطأة لكن الحل

الكلام ذاته تعالى (اما كون اثبات الصانع بينا بذاته) فلا يحتاج الى بيان أصلا (أو كونه ميبنا في علم أعلى) سواء كان شرعيا أولا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز في الاعلى الذي هو أعم موضوعا دون الأدنى لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس (والقسمان) يعني كون اثباته تعالى بينا بذاته وكونه ميبنا في علم أعلى من الكلام (باطلان) اما بطلان الاول فما لا ينبغي ان يشك فيه واما بطلان الثاني فقد خالف فيه الارموي حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلم الاثنية في الكلام ميبنا في العلم الالهي الباحث عن أحوال الوجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بأن اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وأيضاً كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه أعلى منه مما يستنكر أيضا فان قلت المعلوم

(قوله بانقسامه اليه والى غيره) في الخارج أو في الذهن أو في نفس الامر وهو من الاعراض الذاتية للاعم ويستلزم وجود الاقسام في ظرف الانقسام مثلا يقال في الالهي الموجود منقسم في الخارج الى الواجب والممكن والممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى الاقسام الخمسة والعرض الى الاجناس التسعة الى غير ذلك فيلزم وجود تلك الاقسام في الخارج

(قوله فما لا ينبغي الخ) هذا بالنظر الى طور العقل واما عند ارباب المكاشفات فوجوده تعالى يدهي حتى قيل ان خفاءه لكمال ظهوره اذ لا ضده وسئل الجنيد عن الدليل على وجوده تعالى فقال اغنى الصباح عن المصباح ولعل الحق هذا فان وجوده تعالى في سلسلة الممكنات كوجود الواحد في مراتب الاعداد ووجود المضي بالذات في الامور المستضيئة بالغير ووجود القائم بالذات في الامور الغير القائمة بذاتها يدهي والدلائل التي أوردوها أخفى من هذا المطلوب

(قوله بل احتياجه الخ) أقاد بالاضراب ان احتياجه على تقدير أخصية موضوعه وان احتياجه

في الاعراض الذاتية الحل بالاشتقاق ولا مانع من أن يقال زيد صاحب هذا الوجود فتأمل

(قوله لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره) مثلا بين موضوع العلم الطبيعي أعنى الجسم الطبيعي في العلم الالهي الذي موضوعه الموجود مطلقا بأن يقال الموجود إما ممكن أو واجب والممكن إما جوهر أو عرض والجوهر إما جسم طبيعي أو غيره

(قوله بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا) فان قلت هذا ينافي ما مر من ان الوجود لا يكون عرضا ذاتيا لواجب قلت بطلان الشق الاول فيما سبق على تقدير كون الموضوع ذات الله تعالى أما اذا كان المعلوم أو الموجود فلا يلزم أن يكون الوجود المطلق من الاعراض الغريبة وبالجملة اثبات الوجود المطلق للباري تعالى في علمنا هذا ليس باخبارانه موضوع للفن بل باعتبار انه موضوع المسئلة ولا دليل على وجوب كون محمول المسئلة مساويا لموضوعها

الذي جعلته موضوع الكلام ماذا حال انيته قلت هي بينة بذاتها غير محتاجة الى بيان كاتبة الموجود الذي هو موضوع العلم الالهي ولا نفي بانيتهما سوى حملهما على غيرهما ايجاباً فتدبر (وقيل هو) اي موضوع الكلام (الموجود بما هو موجود) أي من حيث هو هو غير مقيد بشيء والقائل به طائفة منهم حجة الاسلام (ويمتاز) الكلام (عن الالهي) المشارك له في ان موضوعه أيضاً هو الموجود مطلقاً (باعتبار وهو ان البحث ههنا) أي في الكلام (على قانون الاسلام) بخلاف البحث في الالهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام أو خالفه (وفيه أيضاً) كالتقول الاول (نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه) أي في الكلام (عن) أحوال (المعدوم والحال وعن) أحوال (أمور لا باعتبار انها موجودة في الخارج) أي يبحث فيه عن أحوال لامور لا تتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور في الخارج سواء كانت موجودة فيه أم لا (كالنظر والدليل) فيقال مثلاً النظر الصحيح يفيد العلم أم لا والدليل وجه دلالة كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه

فيما سوى الوجود أيضاً مستنكر

(قوله ولا نفي الخ) دفع لما يرد من ان المعدوم والموجود المعلق من الامور الاعتبارية فكيف يصح القول ببداية انبثا وحاصل الدفع ان المراد بانيتهما ان مبدأهما موجود وانهما يحملان عليه لانيتهما موجودان بذاتهما

(قوله أي يبحث الخ) دفع بهذا التفسير ما يرد على ظاهر العبارة من ان البحث عن الامور لا باعتبار انها موجودة لا يقتضي ان لا يكون تلك الاحوال أحوال الامور الموجودة بل ان لا يكون وجودها ملحوظاً في البحث فلا يتم التقريب

(قوله فان هذه كلها مسائل كلامية) لكونها مما يتوصل بها في اثبات العقائد الدينية فالتقول بان مباحث النظر والدليل من المبادئ ومباحث الحال والمعدوم من لواحق مسألة الوجود تنبأ للمقصود بالتفرض لما يقابله تكلف

(قوله أي يبحث فيه عن أحوال الخ) لما كان المبحوث عنه في العلم أحوال الموضوع واعراضه لا نفسه قدر الشارح لفظ الاحوال في كلام المنصف في موضعين ثم لما كان احكام لفظ الاعتبار في كلامه موهما بان الواجب له مدخلة القيد في البحث لا في العروض كما نقلته من التلويح وقد عرفت بطلانه فسر الشارح بما ذكره ونص على ان المراد عدم مدخلة الوجود في لحوق تلك الاحوال الا أنه انما يظهر ورود هذا الوجه من النظر لو كان القيد المميز هو الوجود وليس كذلك بل هو قيد كون البحث على قانون الاسلام فليتهم

لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج (وأما الوجود في الذهن فهم) أي المتكلمون (لا يقولون به) حتى يقال النظر والدليل وكذا المعلوم الخارجي والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك أن أحوالها إنما تعرضها من حيث أنها موجودة مطلقاً فلا اشكال (الثاني قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل) الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعاً فإن زعم هذا القائل أن الكلام هو هذه المسائل الحقّة فقط ورد عليه ما أشار إليه بقوله (وبهذا القدر) أي يكون المسائل حقّة على قانون الاسلام (لا يتميز العلم) أي علم الكلام عما ليس علم الكلام (كيف وكل) من صاحبي المسائل الحقّة والباطلة (يدعي ذلك) أي كون مسائله حقّة على قانون الاسلام (مع أن) هذا الزعم منه باطل قطعاً لأن (المخطئ من أرباب علم الكلام) ومساائله من مسائل الكلام كما أشير إليه بقوله (وإن كفر) ذلك المخطئ كالجمجمة المصريحين بكونه تعالى جسماً دون القائلين باتصافه بصفات الاجسام المتسترين بالبلكفة (أو بدع) كالمعتزلة وقد يجاب

(قوله أي المتكلمون) أي جمهورهم فلا يصح كون مطلق الوجود موضوعه على رأيهم فلا يرد أن جماعاً من المتأخرين قائلون بالوجود الذهني فليكن مطلق الوجود موضوعاً له عندهم على أن حجة الاسلام القائل به منكر للوجود الذهني

(قوله الثاني قانون الحق) حاصله أن هذا القيد وإن أفاد امتيازاً عن الإلهي لكنه مخجل بالتعريف لأن قانون الاسلام إنما هو المسائل الحقّة فيلزم خروج مسائل المخطئ عن الكلام وهو خلاف المقرر عندهم وإن التزم مخالفة القوم يلزم عدم امتياز عما ليس بكلام أعني مسائل المخطئ لانه أيضاً يدعي أنها حقّة والجواب أن قانون الاسلام ما هو الحق ولو بزعم الزاعم فيشمل مسائل المخطئ

(قوله بالبلكفة) مأخوذ من بلا كيفية أي المستترين بنقي الكيفية حيث يقولون أنه تعالى مستو على العرش لا كاستوائ مثاله وله وجه ويد لا كوجهنا ويدنا وفي بعض النسخ بالكيفية قلباً للتعدية أي السائر في الكيفية

(قوله وأما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به) هذا إنما يرد إذا كان القائلون بأن موضوعه الموجود هم المتقدمون من المتكلمين النافين للوجود الذهني وأما إذا كان بعضهم القائلين به فلا إلا أن يثبت بأدلة بطلانه وستعرف أنها غير قائمة فتأمل

(قوله مع أن هذا الزعم منه باطل) لا يقال المراد بالحق أعم مما في نفس الأمر وعند الزاعم لانا نقول إذا أريد بقانون الاسلام ما هو الحق وعم الحق لكلا القسمين لم يحصل المطلوب وهو خروج الإلهي لأن صاحبه أيضاً يدعي حقيقته

عنه بأن المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل ولقائل ان يقول ان لم تجمل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيداً للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جمعت قيداته اتجه ان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر في حيثية المعلوم (المقصد الثالث فائدته) وانما وجب تقديم فائدة العلم الذي يراد ان يشرع فيه (دفعاً للعبث) فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة أصلاً لم يتصور منه الشروع

(قوله مأخوذة من الكتاب) له دلل مراده بالاخذ ان يحافظ في جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعية منها في اعتقاده فلا يرد انه اذا لم يكن الخطأ مخالفاً للمسائل العقلية لا يصح تكفيره لان من يكفره يعتقد انه مخالف لقطعية وان لم يكن مخالفاً في اعتقاده والا فآخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح فان زيادة الوجود وغيبته وتركب الجسم من الجواهر الفردة الى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منها

(قوله لم يتوقف الخ) لتمايز الكلام والالهي مع الاتحاد في الموضوع

(قوله ان لم يعتقد الخ) جزماً أو ظناً مطابقاً أو غير مطابق

(قوله فائدة) أي مخصوصة فالما ان لا يعتقد فائدة أصلاً أو يعتقد ان له فائدة ما

(قوله لم يتصور منه الشروع فيه) قال قدس سره في حواشي شرح الرسالة على ما بين في محله أي في الحكمة من انه لا بد للفعل الاختياري من التصديق بفائدة مخصوصة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح

(قوله وما ينسب اليهما) من الاجماع والمعتول الذي لا يخالفهما وبالجملته فاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جرياً على ما هو مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة كذا في شرح المقاصد وفيه بحث وهو ان بعض أرباب الكلام تكفروا كالجمعة فان لم يكن مذهبهم مخالفاً للقطع لزم ان لا تكفروهم وان كان مخالفاً له لزم ان لا يكون من أرباب الكلام اللهم الا ان يقال المراد من مخالفة القطعيات المنفية المخالفة بمجرد هوي النفس وأما مخالفة القطع اتباعاً لمشابهة نص آخر فليس من المخالفة المنفية هنا كما يشهد به قوله جرياً على مقتضى نظر العقول القاصرة

(قوله لم يتصور منه الشروع فيه قطعاً) هذا انما يستقيم على مذهب الحكماء والمثولة القائلين بوجوب وجود الاعتقاد بالنفع في الارادة وأما الاشعرية القائلون بوجود الارادة بدون اعتقاد النفع فلا استقامة لما ذكر على أصولهم لكفاية الارادة في الشروع بلا شبهة وأما ما يقال في بيان امكان الشروع بدون تصور الفائدة من انه لو لم يمكن لم يتصور وجود العبث لانه على قاعدة الاختيار ما لا يقصد به فائدة مع انه يتصور قطعاً ولذا يحترز عنه فقد يجاب عنه بان العبث في العرف يطلق على الفعل الذي يقصد به

فيه قطعاً وذلك لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير ماهي فائدته أمكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ماهو فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه

(قوله لظهوره الخ) أشار بذلك الى ان توقف الفعل الاختياري على التصديق بفائدة معينة أمر ظاهر في الشاهد وان القول بكفاية مجرد الارادة في ترجيح أحد المتأولين كما في قدحى المعلنان وطريق المارب كما ذهب اليه الاشاعرة أمر خفي حتى قال بعض الأذكياء لا يسلم وجود مثل هذه الصفة لاستلزامه المحال

(قوله وربما لم تكن موافقة لغرضه) انما قال ربما لان فائدة العلم ان كانت مباينة لما اعتقده لم تكن مطابقة لغرضه أصلاً وان كانت أعم فربما تحقق في ضمن الاخص الذي اعتقده وان كانت أخص حصل له بعض ما اعتقده وعلى التقديرين تكون موافقة لغرضه فافهم فانه قد زل فيه أقدام

فائدة غير معتد بها وهو الذي يحتز عنه العقلاء ولا شك في كونه متصوراً بل واقعاً
(قوله وان اعتقد فيه فائدة الخ) قيل ما يقصد فيه فائدة ما غير معينة خارج عن القسمين ويحتمل ترتيب الفائدة المطلوبة فلا يكون عبثاً مع انه لم يتصور الفائدة المعينة فالاولى ان يقال فيه مضاف محذوف تقديره دفعا لاحتمال العبث ودفعا لاحتمال الفساد أمر مطلوب عند العقلاء وقد يجاب بانه داخل في القسم الاول اذ المراد من قوله ان لم يعتد فيه فائدة أصلاً ان لا يعتد فائدة معينة وهذا اما بان لا يعتد فائدة أصلاً أو يعتد فائدة ما غير معينة وعلى كلا التقديرين لا يتصور الشروع وما وقع في الكتب من ان الموقوف عليه للشروع هو التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما ليس المراد منه التصديق بفائدة غير معينة بل فائدة مخصوصة والتعميم بالنظر الى فائدته في الواقع على ان القول باحتمال ترتيب الفائدة المطلوبة في هذه الصورة ليس له كثير معنى كما لا يخفى

(قوله وربما لم تكن موافقة لغرضه) ان قلت المفروض ان الشارع في العلم تصور فائدة غير ماهي فائدته في الواقع ولا شك ان الترتيب فائدته الواقعة فقدم موافقتها لغرضه كلى فلا معنى لرب المفيدة للتقليل أو التكثر قلت اما أولاً فقد تستعار رب التحقيق كما ذكره ابن الحاجب في قوله تعالى (ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين) واما ثانياً فلمراد بالموافقة الملامة لا المطابقة وحينئذ يجوز ان يكون للفائدة المترتبة ملامة للفائدة التي اعتقدها الطالب بان يكون لها نوع تعلق بها وتوقف عليها واما ثالثاً فالضمير في عليه من قوله الا أنه لا يترتب عليه راجع الى الاعتقاد لا الى العلم الشروع فيه والمعنى الا أنه لا يترتب على اعتقاد نعم في شيء ما يعمد بل يترتب ماهو فائدة ذلك الشيء في الواقع فقد تكون موافقة للغرض اذا كان المعتقد فائدته الواقعة وقد لا تكون اذا لم تكن كذلك وبالجملة قوله ربما لم تكن الخ يحكم كلى ليس متصوراً على المفروض نعم يعلم حال المفروض منه وقد يقال ليس المراد من الغرض في قوله وربما لم تكن موافقة لغرضه الغرض من الفعل الذي اعتقد فيه فائدة غير ماهو فائدته في الواقع حتى يتوجه

قيمه سعيه في تحصيله عبثا عرفا (وليزداد) غطف على دفعا (رغبة فيه اذا كان) ذلك العلم (مهما) للطالب بسبب فائدته التي عزفها فيوفيه حقه من الجهد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة (وهي) أي فائدة علم الكلام (أمور الاول) بالنظر الى الشخص في قوته النظرية وهو (الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم كأنه قال وخصوصا هؤلاء الاعلام منكم (الثاني) بالنظر الى تكميل النير وهو (إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة) لهم الى عقائد الدين (والزام المعاندين بأقامة الحجة) عليهم فان هذا الزام المشتغل على تفضييح المعاند ربما جره الى الازعان والاسترشاد فيكون نافعا له ومكملا اياه (الثالث) بالنسبة الى أصول الاسلام وهو (حفظ قواعد الدين) وهي عقائده (عن ان تزلزلها شبه المبطلين الرابع) بالنظر الى فروعه وهو (ان يبنى عليه العلوم الشرعية) أي يبنى عليه ماعدا منها (فانه أساسها واليه يؤل أخذها واقتباسها) فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل لارسل منزل لا يكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه وأصوله فكأنها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالأخذ فيها بدونها كبان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فاتهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في

(قوله عبثا عرفا) فان العبث العرفي ما لا يترتب عليه فائدة معتد بها في نظره وفيه اشارة الى أن المراد بقوله دفعا للعبث العرفي لا اللغوي وهو ما لا يترتب عليه فائدة أصلا فانه يمتنع في تحصيل العلوم (قوله غطف على دفعا) بحسب المعنى أي طلبا للازداد وانما صرح باللام فيه لعدم كونه فعلا لفاعل الفعل المعلن به

(قوله ويرفع الله الذين أحج) الواو من الحكاية والكلام من قبيل الالتفات بمعنى تعقيب الكلام بجملته مستقلة ملاقية له في المعنى على طريق التمثيل أو الدعاء أو نحوها بنحو قولهم قصم الفقر ظهري والفقر من قاصمات الظهر والتلاقي بينهما ظاهر فان تخصيص العلماء بعد دخولهم في الذين آمنوا يدل على رفعة شأنهم لاجله العلم .

ما ذكر بل المراد غرض الفاعل في الجملة فانه يجوز ان يكون للفاعل اغراض مختلفة من أفعال مختلفة وتكون الفائدة التي اعتقد فيه موافقة لغرضه من فعل آخر وان لم تكن موافقة لغرضه من ذلك الفعل فليأمل

علم الفقه بعينه (الخامس) بالنظر الى الشخص في قوته العملية وهو (صحة النية) باخلاصهم في الاعمال (و) صحة (الاعتقاد) بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال (اذ بها) أى بهذه الصحة في النية والاعتقاد (يرجي قبول العمل) وترتب الثواب عليه (وغاية ذلك كله) أى والفائدة التي يفيدها ما ذكر من الامور الخمسة وتنتهي اليها هي (الفوز بسعادة الدارين) فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات (المقصد الرابع مرتبته) أى شرفه وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب ان يشرع فيه (ليعرف قدره) ورتبته فيما بين العلوم (فيوفى حقه من الجدة) والاعتناء في اكتسابه واقتناؤه اذا عرفت هذا فتقول (قد علمت ان موضوعه) اي موضوع الكلام وهو المعلوم (أهم الامور وأعلامها) فيتناول

(قوله باخلاصهم) فان الاخلاص في العمل بقدر معرفة الله تعالى

(قوله بقوته) لاستناده الى الادلة العقلية المؤيدة بالنقلية

(قوله أى شرفه) فسر المرتبة بالشرف لأن المئين فيما بعد جهات الشرف وان كان معناه المشهور

بيان مرتبته فيما بين العلوم في التحصيل حيث عد في الرؤس الثمانية مقيرا للشرف

(قوله فيتناول) الخ فيه اختلال من وجوه أما أولا فلانه لا حاجة الى هذا التفريع بعد التصريح

بان موضوعه أهم الامور أى الموضوعات لما تقرر ان العلوم تتصاعد بتصاعد الموضوعات عموما وخموسا وأما ثانياً فلان مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله من المسائل ولا معنى لتناول الموضوع للمسائل وأما ثالثاً فلانه على صحته يفيد اثبات شرافة الموضوع باعتبار شرافة المسائل وذا ليس بمطلوب وأما رابعاً فلان قوله لاشك انه اذا كان المعلوم الخ يفيد اثبات شرافة العلم باعتباره معلومه والمقصود اثبات شرافته باعتباره موضوعه

(قوله وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام) فان قلت رب صاحب صناعة ليس له تلك القوة ورُب حاد

لهالة تلك قلت الاول لقصور في المراعاة والثاني ممنوع على ان تعدد الاسباب لا ينفيه

(قوله أى شرفه) جعل في حاشية الصغرى بيان المرتبة مقابلا لبيان الشرف بناء على انه أراد

بالمرتبة حال العلم بالقياس الى العلوم الاخر وبالشرف حاله بالنظر الى ذاته وقدر المرتبة ههنا بالشرف ولكل وجهة هو موليها

(قوله فيتناول أشرف المعلومات التي هي بمباحث ذاته وصفاته) ان أرجع ضمير يتناول الى الموضوع

فغنى تناول الموضوع للمباحث تناوله ايها من حيث الموضوعية أو تناوله لموضوعاتها على تحذف المضاف ونظيره قوله فيما سيأتي عن قريب فأخخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية ويحتمل ان يراد بمباحث ذاته وصفاته ذاته وصفاته بالمباحث عنها على نهج حصول الصورة وانما أحقه

اشارة الى أن للمباحث ملحوظة في جهات الشرف وان أرجع الى الكلام فالامر بظاهر

أشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله ولا شك أنه إذا كان المعلوم
أشرف كان العلم به أشرف مع أن موضوعه مقيد بحيثية تنبئ عن شرفه أيضا (وغايته)
أعني تلك السعادة المترتبة على الأمور الخمسة (أشرف الغايات واجداها) نفعا (ودلائله
يقينية يحكم بها) أي بصحة مقدماتها وحقية الصور العارضة لها (صريح العقل) بلا شائبة
من الوهم (وقد تأيدت) تلك الدلائل (بالنقل وهي) أي شهادة العقل لها بصحتها مع
تأييدها بالنقل هي (الغاية في الوثاقة إذ لا يبقى شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل
والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الإلهي فإن مخالفة النقل إياها شهادة عليها بأن أحكام عقولهم
بها مأخوذة من أوهامهم لا من صرائحها فلا وثوق بها أصلا (وهذه) الأمور المذكورة
في شرف علم الكلام أعني معلومه وغايته وحجته (هي جهات شرف العلم لا تمدوها) أي

وغاية التوجيه أنه قدس سره حل الأعلى على معنى الأشرف لأعلى الأعلى رتبة ليكون تأسيسا والقائم في
قوله فيتناول تعاليمه أو استثنائية أو زائدة والجملة تمليل لكونه أشرف الموضوعات والضمير المستتر راجع
إلى موضوعه وقيد الحيثية ملحوظ أي لأنه يتناول موضوعه من حيث أنه موضوع أي مبحوث عنه في
العلم أشرف المعلومات التي هي ذاته تعالى وصفاته وأفعاله من حيث كونها مبحوثا عنها ولم يكتف بتناوله
للأمور الثلاثة من حيث أنفسها لأنه لا يفيد شرافة العلم ألا ترى أن موضوع النحو يتناول كلامه تعالى
وكلام الرسول ولا يلزم منه أشرفيته من علم التفسير والحديث وللإشارة إلى كون التناول من حيث البحث
محط الشرافة قدم لفظ المباحث فالخامس أن موضوع الكلام أهم الموضوعات فيكون أشرف لان العلوم
تتساعد بتساعد الموضوعات وأن موضوعه أشرف الموضوعات لتناوله ذاته وصفاته وأفعاله التي هي أشرف
المعلومات ولا شك أن المعلوم الذي هو الموضوع إذا كان أشرف بسبب ذلك التناول كان العلم المتعلق به أي
الباحث عن أحواله أشرف وخلاصته أثبات شرافة موضوعه باعتبار شموله للموضوعات وباعتباره في نفسه
ولذا عبر عن الموضوع في قوله ولا شك الخ بالمعلوم

(قوله نفعا) تمييز عن نسبة اجداها وهو اسم تفضيل من جدى يجدو جدوى بمعنى الاعطاء وليس
مفعولا به لان اسم التفضيل لا يعمل في المفعول به لإظهار

(قوله مخالفة النقل) أي قطعية لان النقل الظني الخالف لقمي العقل مؤول بما يوافق

(قوله ودلائله يقينية الخ) قيل عليه قد مر أن مسائل المخطئ من الكلام فكيف تكون دلائله

يقينية واجب بالتخصيص

(قوله يحكم بها صريح العقل) أي خالسه في الصحاح الصريح الخاص من كل شيء وقد صرح بالعلم

صراحة وصراحة فقوله بلا شائبة من الوهم إشارة إلى أن المراد خالص العقل

لا تتجاوز جهات الشرف هذه الامور التي ذكرناها واما كون مسائل العلم اقوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاقها (فهو) فالكلام (اذا اشرف العلوم) بحسب جميع جهات الشرف (المقصد الخامس مسائله) بدون كلمة في وهو المناسب لما تقدم وما تأخر والموجود في كثير من النسخ في مسائله وانما وجب تقديم الاشارة الاجالية الى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب تنبها موجبا لمزيد استبصاره في طلبها وانما قال (التي هي المقاصد) لان كل علم مدون له مسائل هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقته ومباد إما تصورية أو تصديقية هي وسائل الى تلك المقاصد وربما عدت جزءاً منه لشدة الحاجة اليها وأما عدم موضوعه جزءاً ثالثاً منه ففيه ان الموضوع نفسه

(قوله في مسائله) أي بيان وجوب تقديم مسائل كل علم شرع فيه اجالا ليكون موافقا لما تقدم ويجوز أن يكون معناه في بيان مسائل الكلام اجالا ويكون بيان وجوب تقديم مسائل كل علم مع دليله الذي ذكره الشارح مطويا في الكلام لانسباق الذهن اليه بعد ملاحظة ما تقدم وحينئذ يكون ضمير هي راجعا الى قوله مسائله الا ان الشارح رحمه الله جعل ضمير مسائله راجعا الى العلم الذي يطلب الشروع فيه والدليل متروكا لظهوره وجعل ضمير هي راجعا الى ما فهم من السياق أعنى مسائل الكلام رعاية للمطابقة بما تقدم وتقليلا للحذف

(قوله وانما قال الخ) يعني ليس التقييد بالصفة للاحتراز عن المسائل التي ليست بمقاصد بل للتنبيه بمحصر المقاصد عليها على انها المقصودة بالذات وانها حقيقة العلم والمبادي وسائل (قوله ان الموضوع) أي موضوع العلم لا مفهوم الموضوع مطلقا فانه يبين في صناعة البرهان من المنطق ان الاختصاص له بشيء من العلوم فيناسب ابراده في المنطق الذي هو آلة لجميع العلوم

(قوله ففيه ان الموضوع نفسه من المبادئ التصورية) يمكن ان يقال الموضوع نفسه وان كان من المبادئ التصورية لكن لما امتاز عن غيره بكونه سببا لان تعد المسائل المتكثرة علما واحدا كان للمسائل مزيد ارتباط به واحتياج اليه فاستحق لان يخرج من المبادئ وبعد جزءا برأيه بقي هنا بحث وهو ان المشهور فيما بينهم هو ان المبادئ ما يتوقف عليه ذات المسئلة والمقدمة ما يتوقف عليه الشروع وتصور الموضوع لما كان موقوفا عليه التصديق بموضوعيته وهو من مقدمات الشروع اتفاقا كان تصوره مقدمة المقدمة فكيف يعد من المبادئ اللهم الا ان يقال المراد بالمبادئ ههنا ما يتوقف عليه المسئلة ذاتا وشروعا لا المبادئ المصطاح عليها وفيه ما فيه

من المبادئ التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا وإنيته أعني وجوده من المبادئ التصديقية المسماة عندهم أصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا في

(قوله من المبادئ التصورية) لوقوعه موضوع المسألة وما قيل أنه مقدمة لمقدمة الشروع لتوقف التصديق بالوضعية عليه فكيف يعد من المبادئ ففيه أن كونه من مبادئ الشروع لا ينافي كونه من مبادئ العلوم قيل إن الموضوع نفسه وإن كان من المبادئ التصورية إلا أنه عند المطلوب بأمره لشدة ارتباط المسائل به وفيه أنه ينافي ما قالوا في تعاليه بأن مالا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له فإنه صريح بأن المراد به وجوده

(قوله الخارجة عنه اتفاقا) وذلك لأن التصديق بموضوعية الموضوع بعد صيرورته موضوعا وهي بعد البحث عن عوارض الذاتية فكيف يكون جزءا من العلم

(قوله أعني وجوده من المبادئ التصديقية الخ) أي أن كان خفي الوجود صرح به في الشفاء حيث قال وموضوع الصناعة فقد يجب أن يصدق به وإن يتصور جميعا فما كان ظاهرا الوجود خفي الحد مثل الجسم الطبيعي لم يوضع وجوده في العلم بل اشتغل بأن يوضع حده فقط وما كان خفي الوجود والحد معا مثل العدد والواحد والنقطة فاتهم يصنعون وجوده أيضا ووضع وجوده من جملة مبادئ الصناعة التي تسمى أصولا موضوعة لانه مقدمة مشكوك فيها يبتنى عليها الصناعة انتهى بقي أنه قال في فصل سابق على هذا الفصل أن لكل واحد من الصناعة وخصوصا النظرية مبادئ وموضوعات ومسائل والمبادئ هي المقدمات التي منها يبرهن على تلك الصناعة وقال أيضا في المبادئ الخاصة لمسائل علم ماعلى قسدين إيمان تكون خاصة بحسب ذلك العلم كله أو بحسب مسألة أو مسائل انتهى ويعلم من كلامه أنه قد يطلق المبادئ على ما يبتنى عليه الصناعة مطلقا وقد يعتنق على المقدمات التي يبرهن منها على تلك الصناعة فيمكن أن يكون عدائية موضوعه جزءا ثالثا نظرا إلى المعنى الثاني الذي باعتبار جمل المبادئ جزءا من العلم وإن كان داخلا في المبادئ بالمعنى الأول وإلى يشير كلام العلامة التفتازاني في شرح المقاصد وفي توصيف الشارح رحمه الله المبادئ التصديقية بقوله التي تسمى أصولا موضوعة رد على القول بأن الشيخ عده من المبادئ التصديقية بالمعنى اللغوي لا بالمعنى المصطلح

(قوله وإنيته أعني وجوده من المبادئ التصديقية) قد يقال المبادئ التصديقية المصطلح عليها عندهم هي المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم والتصديق بوجود الموضوع ليس منها وأما تصريح ابن سينا بأن التصديق بالوجود من المبادئ التصديقية فأراد به المعنى اللغوي من حيث أن إثبات الاعراض الذاتية للموضوع يتوقف عليه ويرد عليه أن بعض المبادئ التصديقية يتوقف عليه صحة الدليل ولا يتركب منه ولا تنحصر حينئذ أجزاء العلوم في اثنتي عشرة في عدائية الموضوع من الأصول الموضوعات تأمل لأنها القضايا التي يتألف منها قياسات العلم ولا تكون بينة بذاتها بل هي مسلمة بحسن الظن والتصديق بهلية موضوع

برهان الشفاء (وهي) أي مسائل الكلام (كل حكم نظري) جمل المسئلة نفس الحكم
لأنه المقصود في القضية المطلوبة في العلم وإنما اطرافه فن المبادئ التصورية ووصف الحكم
بكونه نظرياً بناء على الغالب والا فالمسئلة قد تكون ضرورية فتورد في العلم أما لاحتياجها
إلى تنبيه يزيل عنها خفاءها أو لبيان لميتها وإنما حمل كل حكم نظري على المسائل نظراً إلى
مال معناه كأنه قال وهي الأحكام النظرية (المعلوم هو) أي ذلك الحكم النظري (من
المقائيد الدينية أو يتوقف عليه أنبات شيء منها) سواء كان توقفاً قريباً أو بعيداً (وهو) أي
الكلام (العلم الأعلى) إليه تنهي المعلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها أو حيثياتها
(فليست له مباد تين في علم آخر) سواء كان علماً شرعياً أو غير شرعي وذلك أن علماء
الاسلام قد دونوا لإثبات المقائيد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما يتفرع
عليها من مباحث النبوة والمعاد علماً يتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا أن يكونوا
محتاجين فيه إلى علم آخر أصلاً فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك المقائيد والمباحث
النظرية التي تتوقف عليها تلك المقائيد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار
صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علماً مستغنياً في نفسه عما

(حسن جاي)

الكلام والالهي مثلاً بديهي كما ذكره الشارح سابقاً فكيف يحكم بكون هاية الموضوع من الأصول
الموضوعة مطلقاً الأهم إلا أن يحمل على التغايب
(قوله وفيه تثبت موضوعاتها أو حيثياتها) أي أن احتيج إلى الإثبات فلا نقض بالعربية ومثل
إثبات حيثية الموضوع في الكلام إثبات الصحة وعدمها التي هي حيثية الأعمال التي هي موضوع الفقه
فيه فلن إثبات صحة الأعمال وفسادها إنما يكون بالقرآن والحديث وإثباتها يكون في هذا الفن
(قوله فليس له مباد تين في علم آخر) هذا التفريع إنما يتم على زعم المصنف والا فقد صرح
الشارح فيما سبق بأن مبادئ العلم الأعلى قد تين في علم أدنى وإن كان على قلة فيجوز أن يكون الكلام علماً
على حدة لا يستتبع أن لا تكون له مباد مينة في علم آخر اللهم إلا أن يلاحظ ما ذكره الشارح من البيان
أو يلاحظ النادر بالمعدوم وفيه ما فيه

(قوله وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة الخ) فيه بحث لأن هذا الكلام مخالف لما ذكره في حواشي
شرح المختصر حيث قال والحق أن إثبات مسائل المعلوم النظرية يحتاج إلى دلائل وتعريفات معينة والعالم
بكونها موصلة إلى المقصود لا يحصل إلا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها فهمي يحتاج إليها لتلك العلوم
وليس جزءاً منها بل هي علم على حياها وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومقدماً عليها انتسب إليه

(سبالكوتى)

(قوله نفس الحكم) أي الوقوع لا الإيقاع لأن المسئلة من المعلومات
 (قوله أو لبيان أنها) فإن قلت لميتها إذا كانت نظرية كانت بهذا الاعتبار داخلة في الحكم النظرى
 فلا وجه لادخلها في الضرورية قلت الظاهر في العلم إثبات العوارض الذاتية أي العلم بثبوتها وهي بهذا
 الاعتبار بدئية وبيان اللمية ليس من وظيفة العلم فهي ضرورية من حيث أنها مسألة العلم
 (قوله أو يتوقف عليه الخ) ويكون مزيد اختصاص له بها بأن دون ذلك لأجلها فلا يرد أن جميع العلوم
 العربية والشرعية بما يتوقف عليها إثبات العقائد الدينية بالأدلة النفاية ادليس تدوينها لأجل إثبات العقائد
 الدينية بخلاف مباحث النظر فإن جمعها وتدوينها لأجل ذلك وبما ذكرنا تين فساد ما قبل أن العلوم العربية
 جزء منه إلا أنه أفرز منه إفراز الكعالة من الطب والفرائض من الفقه

(قوله وفيه ثبت الخ) فإن علم التفسير والاصول بحثان عن كلام الله تعالى وثبوت من مسائل الكلام
 وعلم الحديث يبحث عن أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته من حيث أنه رسول والحيثية المذكورة مثبتة
 فيه وعلم الفقه يبحث عن أفعال المكلف من حيث يتعلق بها الأحكام الشرعية الثابتة بالأمر والنهي وكونه
 تعالى أمرا وناهيا مثبت في الكلام وما قبل أن إثبات الصحة التي هي حيثية الأعمال التي هي موضوع
 الفقه في الكلام لأن إثبات صحة الأعمال وفسادها إنما يكون بالعلوم الشرعية وقد صرفت أن الكلام
 مبناها فليس بئى لانه على تقدير صحته إنما يدل على احتياج الفقه إليه في ثبوت الحيثية المذكورة
 لأعلى إثباتها فيه

(قوله فليست الخ) بناء على أن جميع ما بين فيه من العوارض الذاتية لموضوعه كما بينه الشارح رحمه
 الله لأعلى أنه لا يبين مبادئ الأعلى في العلم الأدنى ليرد عليه أنه قد تين مبادئ الأعلى في الأدنى على قلة
 فلا يصح التفريع المذكور

(قوله على وجه يتناول) تناول الموضوع للمسائل هو أن يكون موضوعات المسائل راجعا اليه وعمولاتها
 من الاعراض الذاتية له

(قوله وجعلوا الخ) ما ذكره هنا من جعل مباحث النظر من مقاصد الكلام مذهب الجمهور والحق
 عند الشارح رحمه الله ما ذكره في حواشي شرح مختصر الأصول من أن جميع العلوم في صحة مواد أدلها
 وصورها تحتاج الى المتعلق وأنه علم على حياءه ليس جزءا للعلم ولا يلزم من ذلك كونه أعلى من الكلام
 والاهلى لأن احتياجهما اليه باعتبار ما يمرض لمبادئهما التصورية والنصديقية لأباعتبار المبادئ أنفسها فلا مخالفة
 بين كلاميه والحق عندى أن مباحث النظر جزء من الكلام لكونه من أحوال المعلوم من حيث يتعلق به
 إثبات العقائد الدينية وهي مخالفة لكثير من المسائل المنطقية والاشترك في البعض لا يستلزم الاتحاد فكون
 المنطق علما على حدة لا يستلزم أن تكون مباحث النظر كذلك وما قبل أن المسائل المنطقية من حيث
 أنها يتوقف عليها إثبات العقائد الدينية من الكلام ومن حيث أنها يتوقف عليها إثبات المطالب مطلقا
 ليست جزءا منه كلام يلوح عليه آثار الضعف فانه يلزم منه أن تكون تلك المسائل من حيث أنها يتوقف

عدمه ليس له مباد في علم آخر (بل مباديه اماينة بنفسها) مستغنية عن البيان بالكلاية (أو مينة فيه فهمي) أي فتلك المبادي المينة فيه (مسائل له) من هذه الحينية (ومباد لمسائل اخر منه لا توقف) تلك المبادي (عليها) أي على المسائل الاخر (لئلا يلزم الدور) وبما قررناه تبين لك ان أحوال المعلوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية

عليها استنباط الاحكام الشرعية جزءاً من الاصول وقس على ذلك
(قوله مستغنية الخ) أي لا تحتاج الى دليل ولا تنبيه ولا الى بيان الثنية فلا تكون من المسائل لان
المسئلة إما نظرية أو بديهية تحتاج الى تنبيه أو الى بيان اللمية كما مر

هذه القاعدة المحتاج اليها فعدت مبادى كلامية للمعلوم الشرعية هذا كلامه ونقل عنه في الحواشي لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المنطق أعلى من الكلام والالهي لانه يبين مبادى كثيرة لها لا يبين مثلها في لادني كما لا يخفى لانا نقول لا يبين مباديهما أصلاً بل يبين ما يعرض مباديهما التصورية والتصديقية لمصالح عليها من الطرق الموصلة الى مقصدها ومثلها يسمى وسيلة وآلة ويمكن ان يقال في التلفيق ! شك ان أحوال المعلومات التصورية والتصديقية أحوال الموضوعات الكلامية لكن اذا حملت تلك لاحوال عليها وجعلت مسألة ففيه اعتباران الاول اعتبار أنه يتوقف عليه اثبات المطالب مطلقاً وليست هذا الاعتبار جزءاً من الكلام أصلاً قبل ولهذا احترز عن المنطق في تعريف الكلام ولو كان جزءاً لم يكن للاحتراز وجه اذ لا معنى لذكر قيد في تعريف علم يوجب خروج بعض أجزائه والثاني اعتبار أنه يتوقف عليه اثبات العقائد الدينية وهي بهذا الاعتبار جزء منه فذكر تلك المسائل في كتب الكلام من حيث الاعتبار الاول بل من حيث الاعتبار الثاني وذكره في مبادى الاصول لامن حيث الاعتبار اثنى اذ لا معنى له بل من حيث الاعتبار الاول واليه ينظر قوله في الحواشي والجواب ان اثبات العلوم نظرية الخ لا يقال تلك المسائل اذا لم تجعل جزءاً من علم الكلام ولو بالاعتبار الثاني لم يلزم ان يكون خلق أعلى منه كما مر فأي احتياج الى جعلها جزءاً لانا نقول لانهم لم يرضوا ان يحتاجوا في علمهم هذا شيء سواء بقى الكلام في قواعد العربية المحتاج اليها لاستنباط بعض الاعتقادات من الأدلة جمية وقد يقال هو أيضاً جزء من الكلام أفرز عنه أفرز الكعالة من الطل وأفرز الفرائض من نه فليتأمل

(قوله أو مينة فيه فهمي مسائل له) قيل كلام الشارح يشعر بان مباديها البينة بنفسها ليست من تل الكلام مع ان فيها الحكم بمعلوم يتوقف على ذلك الحكم اثبات شيء من العقائد وليس من مسائل لام الا ذلك وأما التقييد بالنظرية فقد صرحت انه بالنظر الى الغالب وأما احتمال كون عروض محولات الى البينة من حيث خصوص موضوع المسئلة لامن حيث انه معلوم مخصوص حتي يكون من المسائل في المبادي النظرية أيضاً اللهم الا أن يقال لم يوجد ذلك في المبادي النظرية

وتجوز ان تكون مبادئ أعلى علوم الشرع مبينة في علم غير شرعي وتحتاج بذلك اليه مما لا يجترى عليه الا فني أو متفلسف يحسن من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه الى العربية مما لا يفوه به محصل فان وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات المفائد أصلاً ولا دفع الشبهة عنها قطعاً فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيراً للفائدة في الكتاب (فنه) أي من الكلام (تستمد العلوم) الشرعية (وهو لا يستمد من غيره) أصلاً (فهو رئيس العلوم) الشرعية (على الاطلاق) لنفاذ حكمه فيها بأسرها وليس ينفذ فيه حكم شيء منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر

(قوله وتجوز الخ) ذلك رد على العلامة التنازاني لما في شرح المقاصد من انه يجوز أن يكون مبادئ الكلام على تقدير أن يكون موضوعه ذات الله تعالى مبينا في العلم الالهي وهو تشنيع قبيح لا ينبغي أن يصدر مثله عن مبرز فضلا عن عالم العالم ومع ذلك يرد عليه انه ان أراد انه يلزم احتياج العلم الشرعي الى غير الشرعي فيما يخالف فيه الشرع فمتنوع وان أراد انه يلزم الاحتياج في أمر لم يبينه الشرع فلم يكن لاقدر فيه اذا كان ذلك الامر مما يقبله الشرع والعقل المستقيم وساق اليه البرهان القويم فان الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أينما ظفر بها وهل هذا الا مجرد عصية كيف وقد احتاج الفقه في قصة التركة ومساائل الوصية الى علم الحساب وقال حجة الاسلام في الاحياء ان تعلمه من فروض الكفاية (قوله مما لا يفوه به محصل) بناء على ان العربية من العلوم الشرعية لان مدونها أهل الشرع ولا كذلك الالهي وقد صرفت ان ذلك مجرد عصية بقي ههنا بحث وهو انه يجوز في حواشي مختصر الاصول كما مر كون الكلام والالهي محتاجين الى علم المنطق ولا يلزم كونه أعلى منهما بناء على انه لم يبين فيه مباديهما بل ما يعرض لمباديهما وبذلك يستحق أن يسمى خادما وآلة لهما ولا ينبغي ان الفرق المذكور نحكم اذ الاحتياج في إثبات المسائل على التقديرين لازم لان ما يعرض للمبادئ من الصحة مادة وصورة مما يحتاج اليه في اقامة الدلائل عليهما

(قوله مسائل لا يتوقف عليها) كسائل الرياض والحركة والسكون والكيفيات وغير ذلك

(قوله من خلط الخ) يعني انه من فضول الكلام لا تعاق له بعلم الكلام :

(قوله قد ينفذ الخ) كنفوذ حكم التفسير والحديث في الفقه

(قوله فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق) هذا كما ذكره لكن ههنا مسألة لا يخلو التلبيه عليها عن الفائدة وهي انه ذكر صاحب الفنية وغيره من الثقات في حق ترتيب الكتب بحسب الوضع ان اللغة والنحو نوع واحد فيوضع بعضها فوق بعض والتعبير فوقهما والكلام فوق ذلك والفقه فوق الكلام والاعخبار والمواعظ والدعوات المروية فوق ذلك والتفسير فوق ذلك

فيكون لذلك البعض وبإساسة مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والاندغام من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا يناسب تسميته بخادم العلوم (المقصد السادس) تسميته (و) وانما وجب تقديمها لان في بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاع على حالة تقضي الطالب مع ما سبق الى كمال استبصاره في شأنه (انما سمي) الكلام (كلاما) اما لانه بازاء المنطق للفلاسفة (يعني ان لهم علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق ولنا أيضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثمة يسمى خادم العلوم وآلتها وربما يسمى رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الارثياليا لها (أولان أبوابه عنونت أولا) أي في كتب المتقدمين (بالكلام في كذا) فبعد تغيير العنوان بقي ذلك الاسم بحاله (أولان مسألة الكلام) يعني قدم القرآن وحديثه (اشهر اجزائه) وسبب أيضا لتدوينه (حتى كثر فيه) أي في حكم الكلام أنه قديم أو حادث (التناحر) أي التقاتل (والسفك) اذ قد روي ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء

(قوله فيكون لذلك الخ) وفيه انه يلزم أن يكون لعلم النحو واللغة رئاسة على علم التفسير والحديث والفقه الان يقال ان ذلك ليس نفاذا للحكم بل خدمة بناء على ان تدوين علوم العربية لاجلها كتدوين أصول الفقه للفقه وليس تلك العلوم مقصودة بالاسالة ولذلك لا يلزم رئاسة المبادي للمسائل أو يعترف بان لها رئاسة باعتبار التوقف وان كانت مرؤسة باعتبار كونها غير مقصودة بالذات

(قوله فلا يناسب الخ) رد على الشارح الفاضل الابرهي ولك ان تقول خادم القوم سيدهم (قوله انما سمي الخ) كلمة انما للتأكيد لا للحصر اذ لها وجوه أخرى وكلمة أو لاستقلال كل منهما لا لامتناع الجمع أو الخلو

(قوله يعني ان لهم الخ) يعني ليس المنظور في هذا الوجه اتحاد جهة النفع وهو ابراث القدرة ولا في ابراث القدرة كونه بازاء النطاق فتعدد الوجهان والعلامة التفاضلية جعلهما في شرح العقائد وجه واحد بناء على ان الاشتراك في مطلق النفع لا يحسن التسمية بلفظ يناسب لفظ المنطق (قوله عنونت أولا) بناء على ان الباعث لتدوينه الخلاف في مسألة الكلام

(قوله اذ قد روي ان بعض الخلفاء الخ) روي ان المأمون الخليفة امتحن العلماء بمخاطبة القرآن في سنة ثمان عشرة ومائتين وكتب بذلك الى نائبه بيه دادوبائع بذلك وقام في هذه البدعة قياما معتدا به فأجاب أكثر العلماء على سبيل الاكراه وتوقف طائفة ناظروا فلم يلتفت الى قولهم وهددوا بالقتل وعظمت المصيبة ولم ينبت من علماء العراق الا الامام أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح فقيدا وجهزا الى المأمون وهو

الامة طالبا منهم الاعتراف بمحدث القرآن (فقلب عليه) تسمية للشيء باسم أشهر اجزائه
(أولانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم) على قياس ما قيل في المنطق
من انه يفيد قوة على النطق في العقليات والخصائص

﴿ المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم ﴾

من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه
ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم أولا ومن بيان انقسامه الى ضرورى ومكتسب ثانيا
ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التى اليها المتهم ثالثا ومن بيان أحوال النظر وافادته
للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذى يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامسا اذ بهذه المباحث
يتوصل الى اثبات العقائد وأثبت مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد وقد عرفت انه قد
جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه
الى علم آخر فالمباحث المذكورة في هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية وفي ابتكار الافكار

(قوله طالبا الخ) وانما لم يعترفوا لما تقرر في محله ان الخلاف في حدوده وقدمه راجع الى الخلاف
في ثبوت الكلام النفسى ونفيه والا فهم لا يقولون بمحدث النفسى ونحن لا نقول بقدم اللغظي
(قوله مسائل كلامية) من وجه ومباد من وجه فلا ينافيه قوله الموقف الاول في المقدمات لان
المراد منها ما يتوقف عليه جميع ما عداها إما شروعا كما في المرصد الاول أو ذاتا كما في هذه المراصد الخمسة

بطرطوس فلما بلغا الرقة جاءهم الفرج بموت المأمون وعهد بالخلافة الى أخيه المعتصم فتبجح أخاه بالبدعة
المذكورة وضرب أحمد بن حنبل بين يديه بالسياط حتى غشى عليه كل ذلك حتى يقول بخلق القرآن وهو
مصمم على قول الحق فاطلقه ثم ندم على ضربه واستدت هذه المصيبة مدة خلافة المعتصم وهي تسعة أعوام
تقريبا ثم انتقلت الخلافة الى ابنه الواثق فتبجح اياه في ذلك حتى قتل العالم الصالح أحمد بن نصر الخراساني
بيده لامتناعه من القول بخلق القرآن فان قلت القرآن عند المعتزلة هو اللفظ الحادث فلم لم يعترفوا بمحدثه
واختاروا الضرب والقتل قلت الظاهر ان مذهبهم كان قدم الالفاظ أيضا كما هو مذهب السلف

(قوله وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة الشروع) فان قلت كلام الشارح ههنا يناقض قول
المصنف فيما سبق الموقف الاول في المقدمات وفيه مراد فانه يدل على ان كل المراد من المقدمة وقول
الشارح يدل على ان المقدمة هي المرصد الاول فقط قلت المرصد الاول مقدمة على الاطلاق والمراد
الحسنة الباقية مقدمة من وجه ومقاصد من وجه فراد الشارح بالمقدمة على الاطلاق أعنى مقدمة الشروع
ومراد المصنف أعم من ذلك فلا تناقض

(قوله وفي ابتكار الافكار للأمدى تصريح بذلك) نقل عنه رحمه الله ان التصريح نظرا الى الظاهر

تصریح بذلك حيث جملة مشتغلا على ثمانى قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول الى ولى فى العلم وانسامه الثانية فى النظر وما يتعلق به الثالثة فى الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية (ونبه) أى فى العلم المطلق (ثلاثة مذاهب) المذهب الاول انه ضرورى (أى تصور ماهيته بالكنه) واختاره الامام الرازى لوجهين (الوجه الاول ان علم كل احد بوجوده) أى بانه موجود (ضرورى) أى حاصل له بلا اكتساب ونظر (وهذا علم خاص) متعلق بمعلوم

(قوله تصریح الخ) اذ لا يقال ان الثمانية متضمنة لمسائل الاصول باعتبار تضمن خمسة منها فلا بد أن تكون القواعد الثلاثة أيضاً متضمنة لمسائله والقول بان بعض ما يذكر فيها مسائل دون بعض تحكم لم يقل به أحد فيكون جميع ما يذكر فيها مسائل كلامية فافهم فانه زل فيه أقدام (قوله لوجهين) أى لدليلين بناء على ان الحكم ببداهة البديهي يجوز أن يكون نظرياً للغة عن كيفية حصوله ابتداء لفظة العمل فى حصوله واختلاطه بالعلوم الكثيرة أو تنبيهين بناء على أن يكون الحكم بالبداهة أيضاً بديهي لكن كثرة المناقشة فيهما تنبئ عن كونهما تنبيهين

(قوله أى بانه موجود الخ) لم يحمله على ما هو الظاهر من ان تصور كل أحد لوجوده بديهي لان الامام قرره فى كتبه بالعلم بانه موجود لا لانه يرد عليه انه ان أريد به الوجود الخاص فلا نسلم ان تصوره بديهي وان أريد به الوجود المقيد بالاضافة فهو فرع نبوت الوجود المطلق ولا نسلم نبوته ولان فى بداهة تصوره مناقشة سواء أريد به الوجود الخاص أو المقيد حيث أنكروا جمهور المتكلمين الوجود الخاص وأثبتوا الخصم والشيخ أنكروا الخصم لفيه الوجود المطلق ثم لا يخفى ان العلوم الجزئية الضرورية من التصورات والتصدقات كثيرة فتخصيص الاستدلال ببداهة هذا العلم الجزئي أعني العلم بوجوده بناء على انه أسبق العلوم الضرورية على ما قالوا توجيه الوجه الاول على قانون الاستدلال ان يقال العلم المطلق

مسلم وأما لزوم فلا اذ اللازم عدم خروج المسائل عن تلك القواعد وأما كون كل قاعدة منها مشتملة عليها فلا وما قيل من ان تشريك الكل فى العنوان أولاً وتعيين كل منها لبيان ما يبين فيه مع كون البعض من المسائل قطعاً بلا اشارة الى تمييز بين ما هو منها قطعاً وبين ما يختلف فيها ويشك انها يستفاد منها ذلك والا يكون إلغازاً محتجباً عنه فى هذا المقام لا يفيد اللزوم كما لا يخفى

(قوله لوجهين الاول ان علم كل أحد الخ) بداهة العلم بشئ لا يستلزم العلم البديهي ببداهته ولذا استدلل عليها وأما ما يقال ان ماهيته اذا حصلت للنفس بلا كسب والتفتت النفس اليها عرفت بمجرد التفاتها اليها انها بغير كسب فتكون بداهة كل بديهي غنية عن الاحتجاج عليها وكذا كيفية كل كسبي فجوابه انه قد يحصل فى النفس صورة ولا يلتفت الى كيفية حصولها فاذا تطاوت المدة وتكثرت الصور وتوجهت النفس اليها فربما التبت عليها كيفية حصول بعضها فاحتاجت الى الاستدلال على ان الوجهين جاز أن يكونا تنبيهين

خاص هو وجوده (والعلم المطلق جزء منه) لان المطلق ذاتي للمقيد (والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل) فاذا حصل العلم بالخاس الذي هو كل لكل أحد بالضرورة كان العلم المطلق الذي هو جزؤه سابقاً عليه (والسابق على الضروري أولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري) وهو المطلوب (والجواب) عنه (ان الضروري حصول علم) جزئي (متعلق بوجوده) فان هذا العلم حاصل لكل أحد بلا نظر (وهو) أي حصول ذلك العلم الجزئي (غير تصور وغير مستلزم له) اذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا تصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا (فلا يلزم تصور العلم المطلق) أصلا (فضلا عن ان يكون) تصوره (ضروريا) ويجوز ان يجاب عنه أيضا بأنه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شيء من افراده متصورا ولكنه بديهية وكلاهما ممنوعان (لا يقال) نحن لا تقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل واحد يعلم بالضرورة انه موجود (ويعلم) أيضا كذلك (انه يعلم) بذلك (والعلم

سابق على العلم الضروري والسابق على الضروري ضروري أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلا نه جزء من العلم الضروري بأنه موجود والجزء سابق على الكل أما جزئيته منه فلا نه مطلق وذاك مقيد والمطلق جزء المقيد وأما ضروريته فلحصوله من غير كسب وكل ما شأنه هذا فهو ضروري (قوله فلا يكون حصولها عين تصورها) وما قيل من ان العلم بالعلم بعد الالتفات اليه ضروري على مانع المص عليه في الاعراض فيكون العلم بهذا العلم ضروريا والعلم المطلق جزء منه فيتم التقريب فليس بشئ لان معنى ذلك ان العلم بحصول العلم بعد الالتفات ضروري لا ان تصوره ضروري حتى يلزم ضرورة المطلق

(قوله والعلم أحد تصوري هذا التصديق) انما قال أحد التصورين من غير تعيين لانه يجوز

(قوله والجواب عنه ان الضروري حصول علم الخ) فان قلت سيجي في بحث العلم من الالهيات ان العلم بالعلم لا يتوقف الاعلى الالتفات ولهذا ظن ان العلم بالشيء عين العلم بالعلم وحينئذ يندفع هذا الجواب ويحتاج الى جواب الشارح قلت المذكور فيما سأتني ان من علم شيئا أمكنه أن يعلم انه عالم به لا ان العلم لا يتوقف الاعلى الالتفات على انه شبهة الخصم في ثبوت علم الله تعالى فلا علينا ان لالسلمه والحق ان المذكور في الالهيات وان كان مذكرا الا ان الظاهر ان من علم شيئا والتفت اليه علم بمجرد الالتفات انه يعلمه واليه أشار في مباحث العلم من موقف الاعراض فجواب الشارح أظهر

(قوله والعلم أحد تصوري هذا التصديق) انما لم يقل أحد تصوراته اتباعا لامتدمين فان اعتبار تصور

أحد تصوري هذا التصديق) وهو بديهي أيضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي أولى ان يكون بديهي (فان قلت) في جواب هذا التقرير (لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه) ولا بداهة شيء منهما (فان) التصديق (البديهي) مالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر (تجاز ان تكون تصوراتها بأسرها كسبية فلا يصح الاستدلال بداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراتها أصلا) قلت (في رد هذا الجواب ان) المدعي حصول هذا التصديق بلا نظر (في الحكم ولا في شيء من أطرافه) اذ لا تخلو عنه البه والصبان) الذين لا يتأتى منهم الا كتساب لا في حكم ولا في تصور (والنزاع في التسمية) بان التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات أطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغنى عن الاستدلال وان كانت تصورات نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات أطرافه حتى تكون بداهته مستلزما لبداهة تصوراتها

ان يجعل موضوعا بان يقال العلم بهذا العلم ضروري وان يجعل محولا بان يقال كل أحد عالم بهذا العلم بالضرورة وبهذا ظهر أنه لا يجوز ان يقال أحد التصورات الثلاث فن قال انما لم يقل أحد التصورات اتباعا للمتقدمين وان اعتبار تصور النسبة في التصديق من تدقيقات المتأخرين فقد ركب شططا

(قوله في جواب هذا التقرير) ختم به هذا التقرير وان صح كونه جوابا على التقرير الاول لانه تحلل بين التقرير الثاني وجوابه لانا نقول الخ وانما صح كونه جوابا على التقرير الاول لانه وقع فيه العلم الخاص أعني العلم بكونه موجودا موضوعا وحكم عليه بانه ضروري ليمكن ان يقال لا يلزم من كون العلم بانه موجود ضروريا بداهة العلم الذي وقع فيه موضوعا لانه تصديق ضروري ولا يلزم من بداهته بداهة أطرافه فتدبر

(قوله اذ لا تخلو الخ) أشار بهذا الدليل الى ان المثبت بداهة التصديق مع قطع النظر عن خصوصية الاطراف والمثبت يبداهة التصديق بداهة العلم الذي هو أحد طرفيه بخصوصه فلا دور

النسبة في التصديق من تدقيقات المتأخرين

(قوله ولا في شيء من أطرافه) لا يقال حينئذ يلزم المصادرة لان أحد طرفيه هو العلم الذي يراد إثبات بداهة تصوره لانا نقول المدعي بداهة جزء معين تنصيلا أعني العلم والدليل بداهة هذا التصديق بجميع أجزائه اجالا فلا مصادرة لاختلاف العنوان ونظيره كبرى القياس مع نتيجته كما سيبي في بحث الوجود

(لا يجدي طائلا) في هذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذي نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال بقوله (لانا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما) ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه (كما نحكم على جسم معين) مشاهد من بعيد (بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته) هل هو انسان أو حجر بل ومع الجهل بحقيقة الحيز والشغل (بل نحكم بان الواجب) تعالى (اما نفس أولا وان لم نعلم حقيقةهما بكنههما (بل باعتبار أمر عام) عارض لهما ككونه صائما للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة الوجه (الثاني ان) العلم لو كان كسبيا معرفيا فاما ان يعرف بنفسه وهو باطل قطعا أو بغيره وهو أيضا باطل لان (غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور) لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر حينئذ (وهذا) الوجه على تقدير صحته (حجة على من يقول إنه) أى مطلق العلم (معلوم) بحسب حقيقته لكن (لا بالضرورة) فانه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصور بكنهه ممتمنا (والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي) متعلق به (لا بتصور حقيقة العلم) المطلق فان أكثر الناس يعلمون أشياء كثيرة وليسوا بتصورون حقيقة العلم المطلق (والذي نحاول ان نعلمه) أى نطلب أن نحصله على ذلك التقدير (بغير العلم بتصور حقيقة العلم فلا دور) اذ اللازم ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير

(قوله مستغن عن النظر مطلقاً) أي باعتبار الحكم والطرفين سواء كانا جزأين أو شرطين
(قوله بنفسه) من غير ان يغيره بوجه ولو بالاجمال والتفصيل
(قوله وهذا الوجه الخ) ولذا قيد الشارح الكسبي بقوله معرفا
(قوله اي نطلب ان نحصله) أشار الى أن في المتن تسامحا حيث جعل العلم بتصور العلم مطلوبا وليس كذلك اذ المطلوب تصور العلم فتعلمه مجاز عن تحصيله ثم في عبارة الشرح أيضا تسامح لان الظاهر حصوله لا تحصيله فالاحسن ان يقال فالذي نحاول حصوله

(قوله ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه) ولو سلم فانما يتم لو كان المطلق ذاتيا للعلم الجزئي كما ذكره الشارح فيما مر نعم لو استدل بان كل أحد يعلم أن له علما مطلقا تعين جواب المس
(قوله أي نطلب ان نحصله) اشارة الى ما في العبارة من المسامحة حيث حاول العلم بتصور الحقيقة

وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي أيضا فيوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور (وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم) المطلق بنفسه في الذهن (و) بين (تصور) وذلك لان منشأهما عدم الفرق بينهما في الشبهة الاولى تخيل أنه اذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس أيضا وهذا معني كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية تخيل ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئي متماق بالغير ولا شك أنه يتوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة في الذهن وهذا معني تصورهما فقد توقف كل منهما على الآخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين أحدهما ان ترسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورهما ولا مستازماله على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير أن تتصورها والثاني ان ترسم فيها بمثلها وبصورتها وهذا هو تصورهما لا حصولها على قياس تصور

(قوله وعلى حصول حقيقة العلم الخ) هذا على تقدير القول بوجود الطبائع في ضمن الافراد وعلى ان مطلق العلم ذاتي لما تحته وأما على القول بأنها أمور اثراعية أو انه ليس ذاتيا لما تحته فكلا (قوله فقد توقف الخ) أي يكون تصور ماهية العلم موقوفا على حصول العلم الجزئي المتماق بغيره ويكون ذلك الحصول موقوفا ايضا على تصور ماهيته وهو الدور

(قوله واذا ظهر الفرق الخ) بين الفرق بين الحصول الانصافي وبين العلم الارتسامي الذي هو حصول الشيء بصورته بانفكاك كل منهما عن الآخر ولم يتعرض للفرق بينه وبين العلم الحضورى بان حصول الشيء على وجه الاتصاف لا يستلزم الالتفات اليه لان الكلام في بيان المغايرة بين حصول العلم المطلق وبين تصوره ولا شك ان العلم المطلق أمر خارج عن الذهن ليس نفسه ولا من صفاته فالعلم به لا يكون الا ارتساميا

(قوله لا حصولها) أي ارتسامها من حيث انها ارتسام بصورتها لا يكون حصول نفسها وان كان من حيث ان تلك الصورة فرد من العلم المطلق حصول نفسها في ضمن ذلك الفرد

(قوله وذلك حصولها وليس تصورها) أي المراد بالتصور في هذا المقام هو الارتسام الكلى أعني العلم الحمولي لانه المتنازع فيه بالضرورة والنظرية فاطلاق التصور على نفس حصولها بمعنى آخر على ما قالوا من ان تصور الصفات النفسية يكون بحصول حقائقها في النفس لا يتدح فيها ذكره كما لا يخفى (قوله وهذا هو تصورها لا حصولها) فان قلت تصورهما فرد من أفرادها وجزئي من جزئياتها فني

الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكيفية (المذهب الثاني) وبه قال امام الحرمين والغزالي أنه ليس ضروريا بل هو نظري (و) لكن (يسر تحديده وربما نصرنا بالدليل الثاني) انما قال ربما لان النصره به تخيلية لا يرى أنه ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره وان لم يتم لم يدل على شيء (قالا وطريق معرفته القسمة والمثال) اما القسمة فهي أن نميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فتقول مثلا الاعتقاد اما جازم أو غير جازم والجازم اما مطابق أو غير مطابق والمطابق اما ثابت أو غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجمل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك واما المثال فكان يقال العلم إدراك البصيرة المشابه لإدراك الباصرة أو يقال هو

(قوله لان النصره به تخيلية) أي وهمة ليست في الواقع فكلمة ربما للتقليل والقلة باعتبار الكيفية وهذا على تقدير أن يراد بالعر ضد اليسر واما اذا اريد به ما ليس يسر فيتناول امتناع التحديد أيضا فالتقليل باعتبار أن الدليل المذكور شبهة

(قوله فمى ان تميزه الخ) يعني لاشتباه العلم بسائر الكيفيات النفسانية ولا للعلم التصوري انما الاشتباه للعلم التصديقي والقسمة المذكورة تميزه عنها فحصل معرفة العلم المطلق باقسامه فلا يرد ان الكلام في العلم المطلق والقسمة انما تميز العلم التصديقي عن الاعتقادات فلا تكون مفيدة لمعرفة (قوله العلم ادراك البصيرة الخ) الظاهر ان المشابهة صفة لإدراك البصيرة لاخراج ادراك البصيرة الذي لا يكون مشابها لإدراك البصر اعني ما يكون فيه شبهة وحينئذ يرد ان هذا تعريف للعلم رسم له مركب من المشترك والمميز والكلام في المثال المفيد لمعرفة فالوجه ان يجعل قوله ادراك البصيرة عطف بيان أو بدلا من العلم لتعيين المعنى المراد فانه قد يطلق على الملكة وعلى المعلوم وقوله المشابه خبراً له ويؤيده ما في شرح المقاصد اما المثال فهو ان ادراك البصيرة مشابه لإدراك الباصرة (قوله او يقال هو الخ) افاد به ان المثال في كلام الغزالي يجوز ان يكون بمعنى الشبيه والتظهير او بمعنى الجزئي للعلم وذكره في المستصفي الاول لا يدل على الحصر

تصور ماهية العلم حصولها في ضمن فرد من أفرادها كما في الأول فما معنى قوله لاحصولها قلت معناه ان النفس لا توصف بالعلم باعتبار ارتسامه فيها بمثله وانما توصف باعتبار ارتسامه فيها بنفسه ولو في ضمن هذا الارتسام الثاني وهذا حق لا شبهة فيه (قوله فقد خرج عن القسمة الخ) ان أراد انه لا يخرج الا عن القسمة فمنوع والا فحصر الطريق في القسمة والمثال حينئذ ممنوع فتدبر

كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين (وهذا) القول (بمعيد فانهما) أى القسمة والمثال (ان أفادا
تميزا) لماهية العلم عما عداها (صلحا معرفا) وخدا لها اذ لا يعنى ههنا بتحديد هـا سوى تعريفها (والا
لم يحصل بهما معرفة) لماهية العلم لان محصل المعرفة بشئ لا بد أن يفيد تميزه عن غيره لا متناع
حصول معرفته بدون تميزه وأعلم ان الامام الغزالي رحمه الله تعالى صرح فى المستصفي بأنه
يسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متمسر فى أكثر

(قوله صلحا معرفا وحدا لها) بناء على ما هو التحقيق من ان ما تستلزم معرفته معرفة الشئ فهو
معرف له واشترائط المساواة وكونه لازما بينا ومحو لا عما هو لكاله والا يلزم ان لا يكون المنطق بمجموع
قوانين الاكتساب

(قوله اذ لا يعنى) على صيغة الغائب أى لا يعنى الغزالي من التحديد سوى التعريف حيث فرع
على غيره ان طريق معرفته القسمة والمثال ولو كانت مراده التحديد الحقيقى لكان الواجب ان يقول
فطريق معرفته الرسم واورد هذا الكلام بعد ابطال الرسوم التى ذكرها القوم
(قوله للجنس والفصل الذاتيين) قيدهما بالذاتيين للتصميم على المراد والاحتراز عن حملهما على
معنى المشترك والمميز

(قوله صلحا معرفا) قيل عليه لا يلزم من مجرد افادتهما تميزا صلاحيتهما للتعريف ولورسميا انما يلزم
لو افادا لازما بينا وليست المحصلة بالقسمة مثلا لوازيم بينة والالم يحمله أحد من العقلاء فهذا يظهر جواز
كون شئ طريقا الى معرفة شئ من غير أن يكون معرفا له لانفاء شرائطه وهو كونه بين الثبوت فى
جميع أفراد بين الانتفاء عما عداه وان ما اشتهر بينهم من ان القسمة الحقيقية لانعوائها على ما به الاشتراك
وما به الامتياز يعرف منها تعريفات الاقسام وان مال المثال الى التعريف الرسمى ليس شئ منها على اطلاقه
(قوله اذ لا يعنى بتحديد هـا سوى تعريفها) لاشك ان المتنازع فيه حقيقة العلم ولهذا أجاب عن دليل
الفرقة القائلة بضروريته بان التصديق انما يتوقف على تصور طرفيه بوجه فالحق ان المراد التحديد
كما حققه الشارح

(قوله للجنس والفصل الذاتيين) انما قيد الجنس والفصل بالذاتيين لان القدماء كانوا يسمون ما به
الاشتراك جنسا كالمتنفس للحيوان وما به الامتياز فصلا كالضاحك والناطق وبهذا يظهر ان فهم التحديد
الحقيقى من قول الغزالي فى المستصفي ليس فهم المقيد من المطلق بل صريح كلامه دال على ذلك هذا وقد
يقال كلام الامام فى البرهان صريح فى ارادة عسر التحديد مطلقا ولانك ان مذهب الغزالي والامام واحد
ويؤيد ذلك قولهما فطريق معرفته القسمة والمثال اذا لاظهر حينئذ أن يقال طريق معرفته الرسم بلاعدول
عنه اذا أمكن الى ما هو غير متعارف غاية ما فى الباب ان منع التحديد بالعبارة ومنع الرسم بالاشارة نقل
الرسوم وابطالها ثم الانتقال الى غير الاعرف فيه تأمل

الاشياء بل في أكثر المدرجات الحسية فكيف لا يعسر في الادراكات الخفية ثم قال إن التفسير المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال يعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقاً وهذا كلزم محقق لا يمتد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به (المذهب الثالث انه نظري) لا يعسر تحديده (وذكر له تعريفات الاول لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشيء على ماهو به وهو) أي هذا التعريف (غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق) الواقع (فزيد) لدفعه (عن ضرورة أو دليل) فاندفع دخول التقليد (لكن بقي الاعتقاد الراجح) المطابق أعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة أو دليل ظني داخل فيه (الا أن يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحاً) فلا يدخل الظن فيه (ويرد

(قوله يفهمك حقيقته) ولو بوجه ما

(قوله فظهر انه انما قال الخ) لأن كلامه المنقول نص في ذلك وما ذكر سابقاً ظاهر في ارادته التعريف مطلقاً فيجب صرفه عن الظاهر بان مراده فطريق معرفته التحقق المعول عليه الفسدة والمثال وان كان يمكن معرفته بالرسم أيضاً الا انه لم يقع حيث ظهر فساد الرسوم التي ذكرها القوم (قوله اعتقاد الشيء على ماهو به) أي على وجه ذلك الشيء متلبس به في حد ذاته من الثبوت والانتفاء والمراد بالشيء الموضوع أو النسبة الحكمية

(قوله عن ضرورة أو دليل) أي كائناً ذلك الاعتقاد المطابق عن ضرورة أو دليل واعتقاد المقلد وان كان ناشئاً عن دليل لأن قول المقلد حجة للمقلد الا ان مطابقتها ليست ناشئة عن دليل بل اتفاقاً ولذا يقلده فيما يصيب ويخطئ فاندفع مانع فيه الناظرون من ان التقليد اذا لم يكن عن ضرورة أو دليل يلزم ان يكون تقسيم العلم بمقتضى العورة الحاصلة الى الضرري والنظري غير حاصل لخروج التقليد وتكلفوا الدفع بما تمججه الاسماع

(قوله والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته) فيه تأمل لأن تفهم الحقيقة بكنها لا يحصل من امثال وتوجيهها لا يختص به لحصوله بالتقسيم وغيره فلا وجه للتخصيص

(قوله فاندفع دخول التقليد) فان قلت حصول مطلق الادراك لا يتخلو عن ضرورة أو نظر فإبطال التقليد خلاصتهما قلت أجيب بان مبنى كلامه على ان المتبادر من التعريف الضرورة العامة فيخرج التبايد لانه ليس عن ضرورة عامة ولا عن دليل بنظرية المسئلة في نفس الامر فان قول المقلد ليس دليل المسئلة في نفس الامر والمراد بالضرورة في قولهم لا يتخلو عن ضرورة أو نظر الضرورة المطلقة وفيه انه يخرج أكثر العلوم الضرورية اذ لا ضرورة عامة في الحديات والتجريبات مثلاً وايضاً يخرج الاهليات الا أن لا يقول المعتزلة بها أو بعلميتها كعلمهم قولهم بعلم الله تعالى والسواب في الجواب أن يقال اعتقاد المقلد نظري لأن

عليهم) أي على أصحاب هذا التعريف (خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيئاً اتفاقاً) بخلاف الممدومات الممكنة التي اختلف فيها وقد أجاب بعضهم عن هذا بأن العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فإشار إلى رده بقوله (ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر) لبديهية العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والتقيضين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوماً بوجه ما (ومناقض) لكلامه أيضاً (لأن هذا) أي انكاره تعلق العلم بالمستحيل (حكم) على المستحيل بأنه لا يعلم (فيستدعي) هذا الحكم

(قوله خروج العلم الخ) يعني أن الظاهر أن المراد بالشيء ما هو المعطاه لانه المعنى الحقيقي عندهم فيلزم خروج العلم التصديقي المتعلق بالمستحيل كالعلم بأن التقيضين يستحيل اجتماعهما وبأن شريك الباري محال سواء أريد بالشيء في تعريف العلم الموضوع أو النسبة لان النسبة الى المستحيل مستحيل أيضاً لامتناع ثبوت النسبة في الخارج مع عدم ثبوت المنسوب اليه

(قوله فان كل عاقل الخ) يعني أنه يتعلق به العلم التصديقي وهذا الحكم تصديقي يقيني ناشئ عن الضرورة متعلق بالموضوع والنسبة المستحيل واستحالتها بمعنى امتناع وجودها في الخارج لا ينافي مطابقتها لواقع فاقبل ان أراد أن انكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل كقولنا اجتماع التقيضين واقع وارتفاع التقيضين واقع مثلاً مكابرة فهو باطل قطعاً إذ الإدراك المتعلق به جهل لا علم وان أراد به تعلق العلم التصوري فسلم لكن لاجهة لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل إذ مطلق التصوري خارج عنه وإيضاً يصير قوله نعم قد يعتذر الخ باطلاً إذ على تقدير تسمية المستحيل شيئاً لا يدخل العلم به أعني تصوره في التعريف لانه ليس باعتقاد فتشأ عدم الفرق بين استحالة النسبة وصدقها فتدبر

(قوله ولا يتصور الخ) ذكره اسطرادى للمبالغة في الرد على من أنكر تعلق العلم بالمستحيل بأبواب تعلق نوعيه به والا فلا دخل له في النقض

الدليل عنده قول المقلد كما صرح به في التوضيح لكن قول المقلد ليس الدليل الذي يستنبط منه الحكم في الواقع والمراد بالدليل هو الدليل في نفس الامر بقرينة المقام فيخرج التقليد عن هذا التعريف وأما المراد بالنظر في قولهم مطلق الإدراك لا يخلو عن ضرورة أو نظر فهو النظر المطلق سواء كان صحيحاً أو فاسداً فلا محذور فتأمل

(قوله ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل) قال الاستاذ المحقق أن أراد أن انكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل كقوله اجتماع التقيضين واقع وارتفاع التقيضين واقع مثلاً مكابرة فهو باطل قطعاً إذ الإدراك المتعلق به جهل لا علم وان أراد تعلق العلم التصوري كما يظهر من كلامه وكلام الشارح فسلم لكن لاجهة لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل إذ مطلق التصور خارج عنه كما صرح به الشارح آخره وإيضاً يصير قوله نعم قد يعتذر لهم الخ باطلاً إذ على تقدير تسمية المستحيل شيئاً لا يدخل العلم به أعني

(العلم به) لا متاع الحكم على ما ليس معلوما أصلاً (نعم قد يعتذر) لهم (بأن المستحيل يسمى شيئاً لئنه) فلا يخرج العلم به عن تعريفهم (وكونه ليس بشئ) بمعنى أنه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك) أي كونه شيئاً لئنه (الثاني للقاضي أبي بكر) الباقلاني (أنه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج) عن حده (علم الله سبحانه) مع كونه معترفاً بأن الله علماً (اذ لا يسمى) علمه تعالى (معرفة) اجماعاً لا اصطلاحاً ولا لئنه (وأيضاً ففيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف

(قوله نعم قد يعتذر الخ) فيه إشارة الى ضعفه لانه يلزم استعمال المجاز في التعريف من غير قرينة لان المعنى اللغوي سواء كان حقيقة أو مجازياً معنى مجازي عند أهل الاصطلاح
(قوله يسمى شيئاً لئنه حقيقة او مجازاً) وما سيجي من ان أهل اللغة لا يطلقون الشئ على المعلوم فالمراد الاطلاق حقيقة

(قوله مع كونه معترفاً الخ) حيث أثبت له تعالى علماً وعلية وتعلقاً إما لاحدهما أو لكليهما كما أثبت في الشاهد فيكون العلم المطلق مشتركاً بين علم الواجب وعلم الممكن اشتراكاً معنوياً فلا بد من دخوله في تعريف مطلق العلم بخلاف المعتزلة فانهم لا يعترفون بالعلم الزائد ويقولون انه عين ذاته تعالى فلفظ العلم عندهم مشترك لفظي فالتعريف المذكور يكون لمطلق العلم الحادث اذ لا مطلق سواء ولذا لم يورد النقض على تعريفهم بعلمه تعالى فتدبر ومن هذا ظهر انه لا يرد النقض بعلمه تعالى على تعريف الامام لانه اختار في المطالب العالية نفي العلم عن ذاته تعالى وإثبات العالمية التي فسرناها بالتعلق بين العالم والمعلوم
(قوله اذ المعلوم الخ) يعني ان المعلوم وان كان المراد منه ما صدق عليه لكنه لا يد من ملاحظة مفهومه الذي صار آلة للملاحظة أفراد ومفهومه ما يتعلق به العلم والمراد ههنا ما من شأنه أن يتعلق العلم به فيلزم الدور فتدبر فانه زل فيه الاقدام

تصوره في التعريف لانه ليس باعتقاد لا يقال قولهم اعتقاد الشئ على ما هو عليه معناه اعتقاد المحكوم عليه على ما هو به من الحكم وحينئذ لا يصدق على اعتقاد اجتماع النقيضين بانه محال الا بالاعتذار المذكور لانا نقول هذا المعنى بعيد جداً اذ الاعتقاد وأمثاله اما يضاف الى اللبنة لا الى المحكوم عليه فأى ضرورة في حمل عبارتهم على هذا المعنى البعيد حتى يتوهم ورود الاعتراض أقول ولو سلم ان المراد بالعلم بالمستحيل العلم التصديقي وبالشئ النسبة يتوهم ورود الاعتراض أيضاً لان النسبة عند المتكلمين بأسرها اعتبارية يستحيل وجودها في الخارج

(قوله يسمى شيئاً لئنه) أي عند أصحاب هذا التعريف وهم المعتزلة وقد صرح به صاحب الكشف فلا يرد ان هذا مخالف لما صرح به في بحث الوجود من ان أهل اللغة لا يطلقون الشئ على المعلوم لانه مذهب أهل الحق وحمل التسمية على الاطلاق المجازي يأباه مقام التعريف
(قوله وأيضاً ففيه دور الخ) قيل سؤال الدور اللازم من أخذ المشتق في تعريف المشتق منه غير

الابعد معرفته) لان المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة (و) أيضا (فعلى ماهو به) قيد (زائد) لاحاجة اليه (اذ المعرفة لا تكون الا كذلك) لان أدراك الشيء لا على ماهو به جهالة لا معرفة (الثالث للشيخ) أبي الحسن الاشعري (فقال تارة) بالقياس الى المحل (هو الذي يوجب كون من قام به عالما أو) هو الذي يوجب (لمن قام به اسم العالم) ومؤدى المبرتين واحد (وفيه دور ظاهر) لاخذ العالم في تعريف العلم (و) قال (أخرى) بالقياس الى متعلق العلم (ادراك المعلوم على ماهو به وفيه الدور) لاخذ المعلوم في الحد (و) فيه (ان الادراك مجاز عن العلم) لان معناه الحقيقي هو الحقوق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود فان أجيب باشتهاره في معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه لان المعنى

(قوله جهالة لا معرفة) اذ لا يقال في العرف واللغة والشرع للجمال جهلا مركبا انه عارف كيف ويلزم أن يكون أجهل الناس أعرفهم فما قيل انه كون اعتقاد الشيء لا على ماهو عليه جهالة غير مسبب ليس بشئ
(قوله باشتهاره في معنى العلم) أي اشتهاره عند الملمين في العلم بالمعنى المقابل للشك والظن والجهل والوهم

وارد فيه وفي أمثاله لان المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه للموقوف كأنه قال العلم بالشيء معرفته على ما هو به وفيه بحث لان المعرفة حينئذ ان يخص بعلم يجعل من الدليل بناء على ما قال الراغب من أن المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المجهود والاستدلال بالآثار يخرج العلم الضروري بل التصور مطلقاً وان لم يختص يدخل التقايد والاعتقاد المطابق للواقع الناشئ عن دليل ظني والحاصل ان التقليد والظن المذكور انما يخرجان بلفظ المعلوم لان الاعتقاد بالظنون مثلاً ليس معرفة المعلوم بل معرفة المظنون فلو أريد بالمعلوم ذاته لاختل التعريف اللهم الا ان يقال المراد بالمعلوم ما يطلق عليه المعلوم ويمكن ان يعلم هذا الاطلاق بدون ان يعلم مفهوم العلم ولكنه كما يمكن ان يعلم ان زيدا يطلق عليه الفقيه عند العلماء بدون ان يعلم ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية وهذا وان كان صرف التعريف الى خلاف المتبادر لكن بعض الشراةون من بعض وقد يقال في دفع الدور العلم المعروف هو الحاصل بالمصدر الذي يقع وصفا للعالم ويستمر اتصافه به وأما معرفة المعلوم المشتق فانما يتوقف على العلم بمعنى المصدر والتلازم بين المصدر وحاصله انما هو في الوجود الخارجي لا في العقل فلا دور فتأمل

(قوله وأيضاً فعلى ما هو به قيد زائد الخ) فليس من قبيل التصريح بما علم التزاماً لان دلالة المعرفة عليه ليس بطريق الالتزام بل بطريق التضمن فلا احتياج اليه أصلاً

(قوله لان المعنى المجازي هو العلم الخ) أجاب الاستاذ المحقق بان المعنى المجازي المشهور للادراك هو العلم بمعنى حصول الصورة في العقل وهو أعم من الذي نحن بصدد تعريفه فاندفع تعريف الشيء بنفسه

المجازى هو العلم نفسه فكانه قيل هو علم العلوم (وفيه الزيادة المذكورة) يعنى أن قوله على ماهو به زائد فان المعلوم لا يكون الا كذلك (الرابع لابن فورك ما يصح بمن قام به اتقان الفعل) أى إحكامه وتخليته عن وجوه الخلل فان أراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعاً وان أراد ماله دخل فيها (فتدخل القدرة) في الحد (ويخرج) عنه (علمنا اذ لا مدخل له في صحة) (الاتقان على رأينا) فان أفعالنا ليست بإيجادنا (وقد أورد عليه) بعد تسليم ان فعل العبد

والتقليد والمجاز المشهور حقيقة عرفية فصح استعماله في التعريف من غير قرينة وما قيل ان المعنى المجازى للادراك المشهور هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة مطلقاً فلا يلزم تعريف الشئ بنفسه ولا زيادة قيد على ماهو به قد فزع بان ذلك المعنى مشهور عند الحكماء لا عند أصحاب هذا التعريف

(قوله فان المعلوم الخ) فيه بحث لان المراد بالمعلوم ماهو من شأنه أن يعلم ولا يلزم أن يكون الادراك المتعلق به ماهو من شأنه العلم أن يكون على ماهو به نعم لو أريد بالمعلوم ماهو معلوم بهذا الادراك لانتج ذلك (قوله ما يصح بمن قام الخ) والتقليد والغلبان لا يدخلان في هذا التعريف لان اتقان الفعل وتخليته عن وجوه الخلل انما يتصور اذا كان علماً بالفساد والمصلح علماً يقينياً تفصيلياً ولذا استدلووا باتقان العالم على علمه تعالى

(قوله اذ لا مدخل الخ) يعنى أن الاتقان مضاء الإيجاد على وجه الاحكام وذلك انما يتصور عن الموجد فيكون علمه بوجه المصالح مدخل في الاتقان وأما غير الموجد فلا تعلق له بالإيجاد فلا يتصور منه الاتقان اذ لا يمكن اتقان فعل الغير فلا مدخل لعمله في صحة الاتقان وأما القول بأنه على تقدير فرض إيجادنا لا فاعلنا يكون علمنا بما يصح به اتقان الفعل فمنوع ولا دليل على ذلك فانه فرض محال يجوز أن يستلزم المحال وكذا ما قيل إن المراد به اتقان الفعل كسباً كان أو إيجادياً اذ الكسب عبارة عن صرف القدرة والارادة نحو الفعل ولا تعلق له بالإيجاد

وردباته مبنى على الوجود الذهني الذي هم لا يقولون به سباً القدمات ويمكن ان يقال لا شبهة في تحقق المعنى الاول المتناول للعلم المعروف وغيره وهو الوصول الى معنى أو اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم ومقصود الجيب ان الادراك مجاز عن ذلك المعنى الاعم والمناقشة في العبارة بعد وضوح المقصود لا يلتفت اليه فلا محذور

(قوله الرابع الخ) لا يخفى ان لا دخل لكون الادراك عن دليل بل لكونه قطعياً أيضاً في الاتقان بل يكفي التقليد والغلبان الذي لا يخاطر خلافه بالبال فينتقض التعريف بهما (قوله فان أفعالنا ليست بإيجادنا) أجيب بان صحة الاتقان به لا يستلزم الاتقان بالعلم فعلنا الحاصل لنا يصح به اتقان أفعالنا لو كان أفعالنا بإيجادنا على ان المراد اتقان الفعل كسباً كان أو إيجاداً فلا يخرج علمنا

بإيجاده (علم أحدنا بنفسه وبالباري) تعالى وبالإستحيل فإن ما أمان به هذا العلم ليس فعلا ولا
 مما يصح اتقانه به (وانما يرد) عليه هذا (ان لو أراد ما يصح به اتقان متعلقه واما لو أراد
 ما يصح به) الاتقان (في الجملة) وان لم يكن مصححا بحسب شخصه (فلا) ورود لهذا عليه
 (ولهم عبارات قريبة من هذه) العبارات المذكورة (نحو تبين المعلوم) على ما هو به وفيه
 الزيادة المذكورة والدور وان التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى (أو
 إنباته) أي إنبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وأنه يلزم ان يكون العالم مناب وجوده
 تعالى مثبتا له وهو محال وأيضا الإنبات يطلق على الإيجاد وعلى تسكين الشيء عن الحركة
 ولا مجال ههنا لإرادة شيء منهما وقد يطلق على العلم تجاوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه (أو
 الثقة بأنه) أي المعلوم (على ما هو به) وفيه الزيادة والدور وأنه يوجب كون الباري تعالى
 واقفا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا (الخامس للإمام الرازي) أنه (اعتقاد

(قوله تبين المعلوم) على صيغة التفعيل ليكون صفة للعالم فيصح حمله على العلم لأعلى صيغة التفعيل
 فانه صيغة المعلوم فكانه قيل تميز المعلوم وكشفه على ما هو به
 (قوله وأن التبيين مشعر الخ) لانه مشتق من اليئونة وهو الفعل بين الشيئين بعد الاتصال فكان
 الشيء قبل العلم به كان مشتبهاً بآئالة عند العالم فاذا علمه فعلمه عنها وأظهره
 (قوله يلزم أن يكون الخ) يعني أن معنى الإنبات هو جعل الشيء ثابتا بأي معنى يفسر الثبوت فالعالم
 مناب وجوده تعالى في الخارج مثلا يكون جاعلا لوجوده ثابتا وهو محال لان ذاته ليس محالا لا جعله وانما
 خمس الوجود بالذكر لانه أين استحالة ومن هذا ظهر وجه تخصيص الاعتراض بعلمنا بالباري تعالى
 واندفاع ما قيل لا استحالة في كون العلم بوجوده إثبات الوجود له في الذهن وأنه لا تتوقف الاستحالة
 المذكورة على تفسير الإنبات ولذا قدمه على التفسير
 (قوله وأنه يوجب الخ) يعني أنه تعريف للعالم المطلق فيكون شاملا لعلمه تعالى فيوجب كونه تعالى
 واقفا بما علمه

(قوله وذلك الخ) أي كون الباري واقفا بما علمه مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا بأي لفظ عبر عنه
 فلا يصح اطلاق العالم لانه دليل المعجز والضعف في شمس العلوم وثق به ثقة اذا اعتمد عليه وفي الحديث
 الثقة بكل أحد عجز وفي التاج الثقة والموثق استوارشدن ويمدي بالباه

(قوله مثبتا له وهو محال) قيل لا استحالة في كون العلم بوجوده إثبات الوجود له في الذهن ولا
 يلزم ان لا يكون له وجود سوى الوجود العلمي
 (قوله وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه تعالى شرعا) أجيب عنه بان امتناع اطلاقه عليه تعالى شرعا

جازم مطابق لموجب) اما ضرورة أو دليل وانما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا (ولا غبار عليه غير انه يخرج عنه التصور) لعدم اندراجها في الاعتقاد ولا يخفى وروده أيضا على التعريف الاول المتقول عن بعض المعتزلة (مع انه علم يقال) مثلا في الاعراض (علت معنى الثالث و) في الجواهر علت (حقيقة الانسان) أو أراد ان الاول من

(قوله لموجب) أي يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالجزم والمطابقة ناشئا عن ضرورة أو دليل فقيد الجزم لاخراج الجمل المركب وتقليد الخطي ولموجب لاخراج تقليد المصيب فان الاعتقاد وان كان ناشئا عن الدليل عن قول المتقدم لكن مطابقته ليس ناشئا منه بل اتفاق وقد مر.

لكون أسماه توقيفية وذلك لا يستلزم امتناع إطلاقه عليه لغة وهو المراد ههنا وقد يقال الوثوق مشعر بانه فيما يحتمل غيره ثبت الامتناع مطلقا

(قوله لموجب) فان قلت ان أراد الموجب الصحيح فلا حاجة الى قيد المطابقة وان أراد الاعم يدخله الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد كادلة أهل الحق الضعيفة مع انه ليس بنات قطعا لجواز زواله عند العلم بفساد الدليل وقد قالوا ان الثبات هو المعتبر في العلم قلت المراد هو الاول وقيد المطابقة لانها المعتبرة في ماهية العلم لا للاحتراز

(قوله غير انه يخرج عنه التصور) فان قلت لعدم خصص العلم بالتعديقات كما هو المشهور قلت التخصيص بها أمر حادث اصطلاحى والمقصود تعريف ماهية العلم ولا كذلك تخصيصه بما سوى ادراك الجزئيات كما سيذكره هذا واعتراض على قوله ولا غبار الخ بانه يخرج علم الله تعالى أيضا اذ لا يسمى اعتقادا فلا يصح قوله لا غبار عليه غير خروج التصور وأجيب بان التعريف للعلم الحادث المنقسم الى الضروري والكسبي والتصور والتصديق فلا ضير في خروج علمه تعالى وفيه انه اعتراض على تعريف القاضى بخروجه فيندفع بهذا اعتراضه أيضا الا ان يثبت وجود قرينة التخصيص في تعريف الامام دون القاضى ودونه خرب القناد ويمكن ان يدعى ميله الامام الى مذهب المعتزلة في كون علمه تعالى عين ذاته كما أشار اليه المحقق التنازاني في الهيات المقاصد فينبذ لا غبار فتأمل وأما حديث تخصيص العلم المعروف بالحادث بعد القول بالعلم القديم فقيه انه لا يناسب المقام لان تصور العلم من المبادئ التصورية فان مسألة إثبات العلم الواجب مستلزمة ضرورة لزوم تصور المحمول في التصديق فالناسب ان يجعل العلم المعروف المصدر بمباحث فن الكلام شاملا للالهى اللهم الا ان يقال ليس تعريفهم للعلم بما ذكر في أوائل الكتب الكلامية فتأمل.

(قوله لعدم اندراجها في الاعتقاد) اذ لا يقال اعتقدت معنى الثالث وما يقال من ان معنى اعتقاد الشيء اقتناؤه واتخاذ في القلب لا ما يرادف التصديق على ما عليه الاصطلاح ولهذا لم يحكم المص في التعريف الاول بخروج التصور مطلقا وانما حكم به في هذا التعريف لان الجازم بل المطابق أيضا لا يكون الا في النسبة لا لان الاعتقاد لا يشمله فتصنف بمحض تأمله مقام الله تعالى.

المفهومات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة (السادس للحكما) انه (حصول صورة الشيء) كلياً كان أوجزئياً موجوداً أو معدوماً (في العقل) أى عنده ليتناول ادراك الجزئيات (ويقال) بمباراة ظاهرة الاختصاص بالكليات (هو تمثل ماهية المدرك) بفتح الراء (في نفس المدرك) بكسرها (وهو) أى كون العلم حصول الصورة أو تمثل الماهية (مبنى على الوجود الذهني وسنبحث عنه) أي عن الوجود الذهني وكون العلم عندهم عبارة عنه (وهذا) أي مذكروه في تعريف العلم (يتناول الظن والجهل) المركب (والتقليد بل الشك والوهم) أيضاً (وتسميتها علماً) أي جعلها مندرجة فيه كإلهاء وإليه (يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع) إذ لا يطلق على الجاهل جهلاً من كذا أنه عالم في شيء من استعمالات

(قوله حصول صورة الشيء) ان اريد بالصورة ما به تميز الشيء في الخارج أو الذهن ليشمل العلم الحضورى أيضاً لانه صورة خارجية فكونه تعريفاً لمطلق العلم ظاهراً وكذا علم الواجب على القول بكونه بحصول الصورة في ذاته تعالى كما في الاشارات أو بحصولها في المجرّدات كما في شرحه وأما على القول بكونه عين ذاته أو عبارة عن التجرد فلا وان اريد بها ما يميزه في الذهن على ما قيل الاشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور فهو مبنى على نفي العلم الحضورى وان العلم بانفسنا وصفاتنا النفسانية أيضاً حصوله (قوله أي عنده) بناء على اعتبار التوسع في الظرفية بادعاء أن الحصول في آلات الشيء حصول فيه لكونه في تصرفه كما يقال هذا المال في يد زيد لا ان في بمعنى مع على ما فهم لانه لا بد من حمله على مقارنة الحال للمحل فالاشكال بحاله

(قوله ظاهرة الاختصاص) أي بالنسبة الى التعريف السابق وان كلمة في وان كانت ظاهرة في الظرفية الحقيقية لكنه يحتمل الظرفية التوسعية أيضاً بخلاف في نفس المدرك بزيادة لفظ نفس فانه لا يحتملها

(قوله تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك) لم يعترض عليه بكونه دورياً بناء على ما ذكره المحقق في شرح الاشارات من أنه تعريف لفظي لا يتعاضى فيه عن لزوم الدور إذ ليس الغرض تحصيل الجاهل بل تعيين المعلوم

(قوله أي عنده) لعل توجيهه على القاعدة ان يجعل في بمعنى مع كقوله تعالى ادخلوا في أمم أي مع أمم فيكون محصله معناه معنى عند والا فكون في بمعنى عند لم يذكر في كتب الغريبة

(قوله ظاهرة الاختصاص بالكليات) فان قلت العبارة الاولى أيضاً ظاهرة الاختصاص بها فما الوجه في تخصيص ظهور الاختصاص بالثانية قلت بعد تسليم ظهور الاختصاص في الاولى أيضاً لاشك ان الظهور والخفاء أمران نسيان فسراده ان العبارة الثانية ظاهرة الاختصاص بالنسبة الى العبارة الاولى لان

اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون أجهل الناس بما هو في الواقع أعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم وأما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازاً لا حقيقة (ولا مشاحة) أي لا مضايقة ولا منازعة (في الاصطلاح) بل لكل أحد ان يصطلح على ما شاء الا ان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور أولى وأحب (السابع وهو المختار) من تعريفاته لبراهنه عما ذكر من الخلل في غيره. وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني (انه صفة) أي أمر قائم بغيره (توجب) تلك الصفة (لمحلها) وهو موصوفها (تميزاً) خرج به عن الحد ماعدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلاً فان هذه الصفات توجب لمحلها تميزاً عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحلها تميزاً عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها أيضاً تميزاً لمدرجاتها عما عداها أي تجعلها بحيث تلاحظ مدرجاتها وتميزها عما سواها (بين المعاني) أي ما ليس من

(قوله أولى وأحب) اذا لم يكن للمخالفة باعث كما في هذا المقام فان المنطق لما كان جميع قوانينه الاكتساب لا بد لهم من تعميم العلم
(قوله أي أمر الخ) بيان للمعنى المراد فانها قد تطلق على ما يحمل على الشيء كما سيجيء وإشارة الى أن دلالة الصفة على الغير الذي هو المحل والموصوف دلالة تضمنية وهي معتبرة في التعريفات فيكون قريبة على تقدير محلها وموصوفها
(قوله توجب الخ) يعني أن الصفة ليست بميزة والا لوجب ان يقال تميز تميزاً فعلم أن ايجابها لاسم وما ذلك الا المحل المدلول عليه بذكر الصفة
(قوله أي تجعلها بحيث الخ) يعني أن ايجابها للتمييز ليس بالفعل ضرورة أن التميز عما عداها فرع ملاحظة المدركات وتصور ماعداها فالمراد توجبها هذه الحينية فلا يفتقر عليك أن بيانه هذا يشعر بان التميز ههنا بالمعنى المصدرى وهذا بالنظر الى الظاهر فيخرج به ادراك هذه الحواس فانها توجب تميزاً في الامور العينية كما سيصرح به والتحقيق ما سيجيء من أن المراد به ما به التميز فالمعنى صفة توجب ما به التميز أي كونه بحيث تميز

الاختصاص في الاولى لو فهم لغتهم من عبارة واحدة وهي لفظة في وفي الثانية من لفظة الماهية المحصورة بالكليات اختصاص الهوية بالجزئيات ومن قوله في نفس المدرك
(قوله أعلمهم به) أي باعتبار تلك التصديقات الجلية والا فلا لزوم بالنسبة الى من له تصديقات
حقه أكثر اذ الدعوان حينئذ مهيان بالعلم فتأمل

الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تمييزاً في الامور العينية كما سيصرح به (لا يحتمل النقيض) أى لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلاخفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه . احكم به من الايجاب أو السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة إيجاباً عادياً كون محلها مميزاً للمتعلق تمييزاً لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذى

(قوله ادراكات هذه الحواس) أى الظاهرة المعلومة لكل واحد واما ادراكات الحواس الباطنة التى أثبتنا البعض فهى داخله فى العلم عندهم أما الوهم فلكونه متعلقاً بالمعاني الجزئية الغير المحسوسة وأما التخيل فلكونه غير مشروط بحضور المادة يكون موجبا بالذات لتمييز أمر خيالى الا أنه لمطابقته للمحسوس صار موجبا للتمييز ألا يرى ان تخيل زيد موجب للتمييز عما عداه سواء كان زيد موجوداً أو معدوماً (قوله أى لا يحتمل الخ) يعنى ان المذكور فيما سبق أسرار الصفة والتمييز ولا يجوز أن يراد نقيض الصفة لعدم صحته فى قولهم تمييز لا يحتمل النقيض فتعين الثانى حينئذ الضمير فى يحتمل لا يجوز ارجاعه الى التمييز اذ انشئ لا يحتمل نقيض نفسه الا ان يراد بالاحتمال جواز حصول نقيضه بدله عند المدرك وهو خلاف المتبادر فيكون راجعاً الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز وهى المعانى

(قوله خرج الظن والشك والوهم) أى تصور النسبة من حيث يؤخذ من حيث التردد فى الوقوع واللاوقوع على التساوى فانه بهذا الاعتبار ليس بعلم فدخوله من حيث ذاته فى التصور الذى هو قسم العلم لا ينافى ذلك وهو المراد من قولهم الشك من قبيل التصور

(قوله بلاخفاء) لكون الاحتمال فيها متحققاً فى الحال بخلاف الجهل المركب والتقليد فانه لاحتمال فيها بالفعل لكنهما يحتملان ما لا كما بينه والمراد بالاحتمال اننى أعم من الاحتمال فى الحال أو المآل (قوله قائمة بمحل الخ) تصریح بما علم ضمناً من قوله صفة وتوجب تمييزاً للتصميم على أنه صفة حقيقية ذات تعلقين

(قوله إيجاباً عادياً) هذا على تقدير كونه تعريفاً للعلم الحادث واما على تقدير شذوله للعلم الحادث والقديم فالإيجاب أعم من الحقيقى والعادى

(قوله نقيض ذلك التمييز) فالتمييز فى التصور نفس العذرة والمتعلق الماهية المتصورة وفى التصديق النفى أو الانبات والمتعلق الطرفان كذا أفاده الشارح فى حواشى شرح مختصر الأصول

(قوله صفة قائمة بمحل) قوله قائمة صفة مؤكدة لصفة اذ قد اعتبر فى مفهوم الصفة القيام بالغير كما أشار اليه فيما سبق

هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو لشيء متعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان

(قوله اذ لا نقيض له) أي لتمييزه بناء على أن التصور والتصديق اليقيني عبارتان عما يوجب الصورة والنفي والاثبات لكن ظاهر قوله ولا تمنع بين التصورات فان مفهوم الانسان الخ ياباه فيحتاج الى العناية في مواضع عديدة فلا يظهر أن يؤول قوله وهذا الحد يتناول بمعنى يتناول ما يوجبها ويحتمل التصديق والتصور على المعنى المتعارف أعني الحكم والصورة

(قوله والتصور أيضاً اذ لا نقيض له) أي لتمييزه على حذف المضاف اذ المعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التمييز ثم التمييز في التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية المتصورة وفي التصديقات الاثبات أو النفي والمتعلق الطرفان ولا يخفى ان الاولى لا نقيض لها والاخرين كل منهما نقيض الآخر كذا حقه الشارح في حواشي شرح العنبر فلا بد لزوم ان لا يكون التصور علما بل تمييزا مترتباً على صفة هي العلم وكذا الحال في التصديق لكن يلزم ان لا يكون التصديق نفس الاثبات والنفي بل صفة موجبة لها وكذا ان لا يكون التصور نفس تلك الصورة بل صفة موجبة لها وهذا مخالف لما تقرر عندهم على ان لا نسلم ان لنا صفة موجبة توجب الاثبات والنفي والصورة العقلية بل ليس لنا في الواقع الا أحدها فالصواب ان يراد بالصفة نفس الصورة العقلية والتمييز المعنى المصدري ويكون المعنى لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض تلك الصفة اذ لا يحتمل متعلق التمييز نقيض نفسه بالقياس الى المدرك فتعلق التمييز في التصور أعني التصور لا نقيض له فلا يحتمله أصلاً ومتعلق التصديق أعني وقوع النسبة في نفس الامر له نقيض وهو لا وقوعها فيه فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب أنكشافاً وإيضاحاً لا يحتمل متعلقه نقيضه بالقياس الى المدرك اما التصور فظاهر وأما التصديق فلأنه اذا كان مطابقاً جازماً لم يحتمل بالقياس اليه واذا فات شيء من الصفات احتمله والشارح المحقق انما لم يحمل التعريف على هذين الوجهين اتباعاً لما ذكره المصنف في شرح الاصول من أن متعلق التمييز في التصديق الطرفان وان المعتبر نقيض التمييز هذا واعتراض أيضاً على ما ذكره الشارح بأن كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم ان للتصور نقيضاً فتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض وأجيب بأن هذا في التصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور بأحدهما يحتمل أن يتصور بالآخر على أن بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود معنى آخر له في التقدير وبما ذكرنا من أن التمييز في التصديق هو الاثبات والنفي كما صرح به الشارح في الحواشي يندفع اعتراض الاستاذ بأن المراد من النقيض النقيض المصطلح كما يدل عليه قوله وبهذا التبدد خرج الظن الخ وبهذا يتم ان التصور لا نقيض له فحينئذ نقول تفسيره للتعريف منظور فيه لان التمييز الذي هو اضافة بين المميز والمميز ليست قضية حتى يكون له نقيض فان قلت الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات والتمييز من قبل الاضافة

المتامان لذاتيهما ولا تمناع بين التصورات فان مفهومي الانسان والانسان مثلا لا يتامان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء وحينئذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتامان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا أعني التصديقين اللذين أشير بهذين القولين اليهما بمدرعاية شروط التناقض فيهما واطلاق التقيض على اطراف القضايا سواء كانت تلك الاطراف بمعنى السلب أو بمعنى

(قوله المتامان لذاتيهما) أي يكون ثبوت أحدهما مستلزما لذاته انتفاء الآخر وبالعكس

(قوله فان مفهومي الانسان) اللائق أن يقال فان تصوري الانسان والانسان لا يتامان كما في حواشي الابري إلا أن الشارح قصد المبالغة ببيان ان هذين المفهومين لا يتامان لاني الخارج ولا في الذهن لتحققهما فيهما

(قوله يحصل هناك قضيتان متنافيتان) أي في الخارج وفي الذهن قوله صدقا وقع في أكثر النسخ صدقا وكذبا وفي حواشي شرح مختصر الاصول صدقا وفي حواشي المطالع صدقا لا كذبا ولا تنافي بينهما لانه ان لم يعتبر وجود الموضوع كانا متنافيين صدقا فقط وان اعتبر كانا متنافيين صدقا وكذبا وان اعتبر الانسان بمعنى السلب حتى يحصل من اعتبار ثبوت قضية سالبة المحمول كانا متنافيين صدقا وكذبا وان اعتبر بمعنى المدلول كانا متنافيين صدقا فقط

(قوله الا بملاحظة الخ) التامع بين المركبين التقيديين يتحقق على أنحاء ثلثة باعتبار ثبوتهما لشيء وباعتبار وقوع تلك النسبة اولا ووقوعها في الخارج وعلى التقديرين يتحقق قضيتان متنافيتان صدقا فقط او صدقا وكذبا علي نحو ما مر في المفرد باعتبار ملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا وحينئذ يحصل تصديقان متناقضان والشارح تعرض لهذا الاعتبار فقط لكونه اقرب لان النسب التقيدية يعتبر فيها العلم ولذا قيل الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف وتعرض للاعتبارات الثلاث في حواشي مختصر الاصول استيفاء للاعتبارات

فكيف يكون اياها قلت التميز مجاز عما به التميز وما ذكرنا قرينة المجاز بقي ههنا بحثان الاول انه لا تناقض بين الادراكات ألا يرى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل البسيط والشك والتناقض لا يصح ارتفاعهما فكيف يقال ان النفي والاثبات متناقضان الثاني أنه ان أريد بما به التميز الذي جعل مجازا عنه نفس الصفة لم يصح قوله صفة توجب تميزا اذ الشيء لا يوجب نفسه وان اكنفى بالمغايرة الاعتبارية كان مخالفا لما نقل عنه في الحواشي من أن المراد تقيض التميز لا تقيض الصفة أو المتعلق وان اريد أمر آخر يلزم تحقق امور ثلثة الصفة والتمييز وشيء ثالث بينهما به التميز ولا يخفى بطلانه الا أن يجاب عن أصل الاعتراض بمنع كون الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات فتأمل

(قوله متنافيتان صدقا وكذبا) ان أخذ الانسان بمعنى السلب حتى تكون القضية المشتملة عليه موجبة

المدول مجاز على التأويل لا يقال فلي هذا جميع التصورات علم مع ان بعضها غير مطابق لانا
نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلاً فانا اذا رأينا من بعيد شجراً هو حجر مثلاً
وحصل منه في أذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة للانسان وعلم تصوري به والخطأ
انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرتئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي
تصورات له موجوداً كان أو معدوماً ممكننا كان أو ممتنعاً وعدم المطابقة في أحكام العقل

(قوله مجاز على التأويل) أي التأويل في مفهوم التقيضين بان يراد بهما المتباعدان غاية التباعد سواء
كانا متماثلين أولاً أو التأويل بان الحكم على الاطراف بالتقيض باعتبار الحكم المقارن لتصوراتها وهو ان هذه
الصورة لتلك الشيء والاول أوجه والى الثاني ذهب الفاضل الابرقي
(قوله فعلى هذا) أي اذا لم يكن للمفاهيم التصورية تقيض يكون جميع التصورات أي ما يوجب
الصور علوماً مع أن بعض الصور غير مطابق كما اذا تصورنا شيئاً بوجه لا يكون ذلك الوجه وجهه
(قوله فانا اذا رأينا الخ) ان كان ادراك الحواس داخل في العلم فهو مثال والافتظير
(قوله انما هو في حكم العقل) وهذا الحكم صار ملئكة للنفس لاعتيادها بادراك الاشياء على ما
هي عليه واعلم ان ما ذكرناه حل لعبارة الشرح وأما تفصيل الكلام في التعريف والارادات عليه والاجوبة
عنها فقد كور في حواشينا على الحواشي الخيالية فان شئت فارجع اليه

سأله المحمول فتنا في القضية كذباً ظاهر وان أخذ بمعنى المدول كما هو الظاهر ينبغي أن يقيّد بوجود
الموضوع ولا فالوجبتان المذكورتان قد ترتفعان عند عدم الموضوع ولو اقتصر على ذكر التنا في
الصدق لكان اظهر كما في حواشي المعتمد فتأمل

(قوله فانا اذا رأينا من بعيد شجراً) قيل يرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من
ذلك الوجه فالتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة للملاحظة ولا يخفى عليك
رجوعه الى ما ذكره الشارح فانه اذا حصل في الذهن من حجر صورة انسان فالصورة الانسانية
مראה للملاحظة الافراد الانسانية في نفس الامر ولا خطأ فيه وانما الخطأ في حكم الذهن بان تلك
الصورة آلة للملاحظة ذلك الشبح المرتئي فان هذا الحكم والحكم بان الحاصل في الذهن صورة
انسان كاللازمين لهذا التصور ولهذا قيل إن النزاع في استلزام التصور للتصديق محمول على غيرهما
وان المطابقة أيضاً من صفات الحكم والموصوف بها ههنا هو الحكم الاخير وان كان الاول
نظام الاندفاع بان الحكم المذكور قد صار ملئكة للنفس لا أن يكون من استلزام التصور للتصديق
واعلم ان التصور كما لا يتصف حقيقة بعدم المطابقة ولا بالمطابقة على ما هو التحقيق كذلك التصديق
على هذا التعريف اذ لا يخفى أن المطابقة مشأ هو الايجاب والسلب دون ما يوجبها نعم يجوز أن
يوصف بهما مجازاً باعتبار تميزه الا ان يراد بالمطابقة أن يتعلق بما في نفس الامر فليفهم

المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال (واورد) على الحد المختار (المعلوم المادية) وهي العلوم المستندة الى العادة كملئنا مثلاً بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم يتقلب الآن ذهباً (فانها لا تحتل النقيض) فتخرج عن الحد مع كونها من افراد الحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق المادة فتقول مثلاً في المثال المذكور ان شمول فبيرة المختار مع استواء الجواهر الافراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متناسبة متجانسة في الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال واذا قيل انها متخالفة الماهية وما يتركب

(قوله وهي العلوم المستندة) أى العلوم التى سببها جريان عادة الله تعالى بخلق متعلقاتها وابقائها على حالة وكيفية مخصوصة مع امكان كونها على خلاف ذلك فان قيل كيف يكون جريان العادة مفيداً للعلم مع احتمال جواز خرق المادة قلنا المنافي للعلم وقوع خلاف العادة لا مجرد الجواز وهذا كما ان الحس ونظر العقل يفيد العلم مع جواز الغلط فيهما والسر أن كثيراً من الامور الجائزة في أنفسها يعلم استفاؤها في الخارج بالبداهة

(قوله يوجب ذلك الاحتمال) لانه اذا كانت الجواهر متماثلة كانت الجواهر الموصوفة بالصفات الجبلية محتملة لان تتصف بالصفات الذهبية بخلاف ما اذا كانت متخالفة فان الجواهر التى يتألف منها الجبل يتمتع اتصافها بالصفات الذهبية فلا يكون العلم بانه لم يتقلب ذهباً محتملاً للنقيض فلذا قال الشارح فانما نأخذ الموضوع ما هو قدر مشترك بينهما كالشاغل للامكان الفلاني من غير ملاحظة خصوصية كونه جبلاً فلا يكون الحكم وارداً على خصوصية الجبل حتى لا يصح الحكم عليه بجواز كونه ذهباً قيل المتصف بالحجرية في نفس الامر هو مجموع جواهر مخصوصة مهيئة بالجبل لا مفهوم الشاغل الذي جعله عنواناً وآلة للحكم فعلى تقدير تخالف الجواهر لم يحتل النقيض في نفس الامر وهو ظاهر وأما الحاكم فالظاهر أنه اراد بالشاغل الفلاني العهد الخارجي فان اعتقد تخالفها بالحقيقة فلا يحتل عنده أيضاً والا احتمله لكن لو أخذ الموضوع خصوصية الجبل لكان الامر كذلك فلا فرق بين أخذ الموضوع معيناً وبين أخذه مشتركاً في أن وصف الحجرية والذهبية لا يردان على موضوع واحد والاحتمال للنقيض على تقدير التخالف لا يكون الا على وجه الابدال غاية ما في الباب أن العنوان على تقدير كونه قدراً مشتركاً واحداً لا نزاع فيه أقول المحكوم عليه على تقدير كون العنوان قدراً مشتركاً ما صدق عليه هذا العنوان من غير خصوصية الجبل فهنا العلم المتعلق به من هذه الحيثية يحتل النقيض بان يتصف ما صدق عليه العنوان المشترك

(قوله فانها تحتل النقيض) ينبغي ان يصار الى حذف المضاف والمضاف اليه على نمط قوله تعالى أو كصيب أى كمثل ذي صيب والمعنى فان متعلق نميزها يحتل النقيض لئلا يلازم ما سبق في التعريف من أن المعتبر عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز وكذا الكلام في قوله والجواب احتمال العاديات للنقيض الخ أي احتمال متعلق تميز العاديات فليتهم

منه الحجر لا يجوز ان يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل لذلك المكان
المخصوص مثلاً حجر مع جواز ان يكون المختار قد أعده وأوجد بدله ذهباً (والجواب)
ان يقال (احتمال الماديات للتقيض بمعنى) انه (لو فرض تقيضها) وانما بدلها (لم يلزم منه) أى
من ذلك التقيض محال لذاته لان تلك الامور المادية ممكنة في ذاتها والممكن لا يستلزم
شيء من طرفه محالاً لذاته (غير احتمال) متعلق (التميز الواقع فيه) أى في العلم العادي
(للتقيض) وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد
ذواتها كما بيناه والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التميز محتملاً لان يحكم فيه المميز بتقيضه
في الحال كما في الظن أو في المال كما في الجهل التركيب والتقليد ومنشأ ضعف ذلك التميز
اما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده الى موجب (وهذا) الاحتمال الثاني المغاير
للاول (هو المراد) من الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذي ورد عليه التقي فيه (وانه
ممنوع) ثبوته في العلوم المادية كما في العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح

بالذهبية بخلاف ما اذا كان المحكوم عليه الجليل بخصوصيته فانه يمنع اتصافه بالذهبية في نفس الامر وعند
الحاكم العالم بتخالفها

(قوله وانه ممنوع ثبوته) لان الشيء الواحد كالجليل اذا علم كونه حجراً في وقت استحاله أن يكون
هو بعينه في ذلك الوقت ذهباً والا يمكن اجتماع التقيضين واذا علم بالعادة أيضاً كونه حجراً دائماً استحاله
أن يكون ذهباً في شيء من الاوقات وما ذكر من الاستحالة هو المراد بعدم الاحتمال كذا أفاده الشارح
في حواشي مختصر الاصول وخلاصته أن المراد بعدم احتمال التقيض جزم العقل بان التقيض ليس واقعاً
في نفس الامر البتة وان كان ممكناً في ذاته

(قوله وثبوت الاحتمال الاول الخ) يعنى ان هذا التجويز جار في جميع الممكنات ولا اختصاص له
بالامور المادية مع أن ما علم منها بالحس كحصول الجسم في حيزه لا يحتمل التقيض اتفاقاً فلا فرق بين
أن يعلم كون الجليل حجراً مشاهداً وبين أن يعلم عادة في التجويز العقلي اللازم للامكان الذاتي ونفى

(قوله قلنا نحن نعلم بالعادة الخ) يريد دفع ما يقال من أن ما تركب منه الجليل اذا كان مخالفاً في
الحقيقة لما تركب منه الذهب لم يكن هناك موضوع معين يصح أن يتوارد عليه هذان الوصفان المتنافيان
فليس الحكم على الجليل بأحدهما محتملاً لتقيضه نعم يمكن أن يعلم الجليل بوجود الذهب مكانه فيخالف
الموضوع فلا تنافي بين الحكمين فلا احتمال للتقيض ووجه الدفع اننا نأخذ الموضوع ماهو قدر مشترك
بينهما كالشاغل للمكان الفلاني

(قوله وانه ممنوع ثبوته في العلوم المادية) قيل فيه بحث لأن ما ذكره من مثال العلم العادي وهو

في شيء منهما (والمعاني خصت بالامور العقلية) كلية كانت أو جزئية اذ المراد بها ما يقابل
العينية الخارجية التي تدرك باحدى الحواس الخمس (فيخرج) عن حد العلم (ادراك
الحواس) الظاهرة لانه يفيد تمييزاً بين الامور العينية (ومن يرى) كالشيخ الاشعري (انه)
أي إدراك الحواس الظاهرة (من قبيال العلم) كما سيأتي (يطرح هذا القيد) فيقول صفة

الاحتمال بحسب نفس الامر مثلاً اذا وقع أحد طرفي الممكن فان قيس طرفه الآخر الى ذاته من حيث
هو كان يمكن له في ذلك الوقت وان قيس الى ذاته من حيث انه متصف بذلك الطرف كان متممياً
لا بحسب الذات بل بحسب تقييده بما يتألف فيه فهو امتناع بالغير وعلي هذا فالممكن المطابق يمكن تقييده
بالذات وهو معنى التجويز العقلي ويستحيل بالغير وهو معنى نفي الاحتمال هذا نهاية التحقيق الذي افاده
الشارح في حواشي شرح مختصر الاصول

قوله الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم يتقلب الآن ذهباً بحتم ان يكون المخبر به في الحال أو المآل بانبيات
الانقلاب نظراً الى قدرة القادر اما على تبديل صفة الحجرية الى الذهبية أو على اعدامه وابتعاد الذهب
بدله سواء قصد به اظهار المعجزة أو الكرامة أم لا فالسؤال باق لتحقق الاحتمال بالمعنى الثاني نعم لو بين
ايجاب العادة حالا وما لا لم يرد البحث فيه فالجواب الحق أن المراد عدم احتمال ان يتبدل التميز المتعلق
بشيء ما دام ذلك الشيء وهو واقع في العلوم العادية لبقاء موجب التميز اما اذا تبدل المتعلق فتبدل التميز
هو العلم وبقاؤه جهل فاحتمال ذلك التبدل غير قادح في عدم الاحتمال المراد كما في الضروريات فان العلم
بكون الكل أعظم من الجزء علم بديمي لكن ما دام الكل كلاً والجزء جزءاً فاحتمال تبدله بتبدل الكلية
والجزئية غير قادح فكذا فيما نحن فيه

قوله اذ المراد بها ما يقابل العينية (قيل يرد عليهم أنهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علماً
كادراً كذا قبل رؤيته واحساساً كادراً كه عند الرؤية ومقتضى التعريف أن لا يعلم تلك الجزئيات واجيب
بان مثل زيد اذا أخذ جزئياً فعين وعلى وجه كلي فمعي ولا يدرك قبل الرؤية الاعلى وجه كلي كما
سيصرح به في مباحث العلم فان قلت الامر في ادراكه بمد غيبته عن الحواس مشكل قلت اجيب عنه بان
المدرك في هذه الصورة أمر خيالي فلا يكون عيناً وهو لاشئ محض عند المتكلمين فليس من الاعيان بل
من قبيل المعاني لكن بمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته بوجه ما اشبه الحال

(قوله ومن يرى أنه من قبيل العلم الخ) قال شارح المتناهد في مباحث العلم والحق أن اخلاق العلم
على الاحساس بخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الإدراكات انتهى كلامه ويؤيده أن البهائم ليس من
أولى العلم في شيء منهما لكن هذا المؤيد يدل على أن الإدراك بالآلات الباطنة لا يسمى علماً بهما أيضاً
لحصوله للبهائم فان ادراك الجوع ونحوه حاصل لها بلا شبهة

توجب تمييزاً لا يحتمل التقيض (ومنهم من يزيد قيداً) في الحد المختار (ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تحل بالطرد) أى طرد الحد في جميع أفراد المحدود وجريانه فيها وشموله إياها فهو محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاحي (اذ يخرج) بها عن الحد (العلم بالجزئيات) كالعلم بالآلما ولذاتنا (وهذا) المختار انما هو حد للعلم (عند من يقول العلم صفة ذات تعلق) بالمعلوم (ومن قال انه نفس التعلق) المخصوص بين العالم والمعلوم كما سيأتي (حده بأنه تميز معنى عند النفس تميزاً لا يحتمل التقيض) واعلم ان أحسن

(قوله مع الغنى عنها) اذ لا يفيد إخراج شئ ليس من أفراد المحدود يحل بالجمع لا أنه يخرج بعض أفراد المحدود

(قوله فهو محمول الخ) فلا يرد أن الصواب بالعكس لان الطرد المنع والعكس الجمع (قوله ومن قال إنه نفس التعلق الخ) هذه العبارة تنادي بان التميز في التعريف بمعنى الانكشاف التصوري لا تقيض له والانكشاف التصديقي أعني التقيض والاثبات كل واحد منهما تقيض الآخر ومتعلق الاول لا يحتمل التقيض أصلاً ومتعلق الثاني قد يحتمله وقد لا يحتمله وليس المراد به في التصور الصورة على ما أفاده الشارح في حواشي شرح مختصر الأصول إذ حينئذ لا يكون العلم نفس التعلق ولعله لاجل هذا لم يتعرض هنا لبيان التميز في التصور

(قوله تميز معنى عند النفس) هذا مبني على ما قال الشيخ الرئيس إن التعليم والتعلم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وما ذكره المصنف في شرح مختصر الأصول من اتحاد الإيجاب والوجوب بالذات فالتمييز اذا اعتبر نسبتاً الى النفس كان تمييزاً فلا يرد أن التميز صفة المعنى والعلم صفة العالم فلا يجوز تعريف أحدهما بالآخر والقول بان المراد بالتمييز ما به التميز أعني التميز واعتمد فيه على ظهور المراد مما لا يرضى به الطبع

(قوله ان أحسن ما قيل الخ) لعدم التعقيد فيه بخلاف التعاريف السابقة

(قوله مع الغنى عنها تحل بالطرد) ليس معنى الغنى هنا أن في التعريف قيداً آخر يؤدي مؤداها ويقوم مقامها والا فالتعريف أيضاً بدونها يحل بالطرد بل انه لا يحتاج اليها اذ لا فائدة لها بل لها مضرة والا قرب أن يقال الغنى بالنسبة الى الجزئيات انطاعة لان المعاني تقابل العينية الخارجية فيخرجها والاخلال بالنسبة الى الجزئيات الباطنية كالعلم بالآلما ولذاتنا

(قوله اذ يخرج بها العلم بالجزئيات) اجيب بان من قيد المعاني الكلية مكال الى تخصيص العلم بلكليات والمعرفة بالجزئيات كما هو المشهور فلا اخلال بالطرد وقد يدق بان التخصيص أمر حادث اصطلاحى والمقصود تعريف ماهية العلم وفيه منع ظاهر أشير اليه فيما سبق فان مراد الجيب تخصيص إطلاق لفظة العلم بحسب أصل اللغة كما يدل عليه ما نقلته من شرح المقاصد لا تخصيص ماهيته بعد ثبوت عمومها (قوله بأنه تميز معنى عند النفس الخ) فيه مسامحة لان العلم صفة العالم والتمييز صفة المعنى الذي هو

ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به
فالمذكور يتناول الموجود والمعلوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب
والكلّي والجزئي والتجلى هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت
به مامن شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب
واعتماد المقلد المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عمدة على القلب فليس فيه انكشاف تام
واتسراح تحل به المقدمة

﴿ المرصد الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد ﴾

﴿ المقصد الاول أنه ﴾ أى العلم بمعنى الادراك مطلقا ليتناول الظنيات أيضاً أو بالمعنى المفسر

(قوله والتجلى هو الانكشاف التام) اما لان صيغة الفعل للبالغة كالنكبر وإما لان المطلق ينصرف
الى الكامل

(قوله لمن قامت) يخرج به النور فانه يتجلى به لغير من قامت به واختار كلمة من لاجراج التجلى
الحاصل للحيوانات المعجم

(قوله ليتناول الظنيات) أراد بالظن هنا ما يقابل اليقين كما سيجى في مبحث تعريف النظر فيشمل
جميع التصديقات الغير اليقينية

(قوله أو بالمعنى المفسر) ومعنى الخلو وعدمه على تقدير كونه صفة ذات تعلق أن لا يوجب الحكم
ويوجب على تقدير كونه نفس التعلق أن لا يكون نفس الحكم وان يكون نفسه لان التميز عبارة عن
التفى والانبات وهو الحكم

معلوم والقول بان تميزه عند النفس صفة العالم وان كان التميز المجرد صفة المعنى مدفوع بما حققه الشارح
في أوائل البيان في حواشى المطول بل المراد ما به التميز أعنى التمييز واعتمد فيه على ظهور المراد

(قوله والتجلى هو الانكشاف التام) فان قلت التجلى هو الانكشاف مطلقاً فالتقييد بالتام غنابة في
التعريف وذا غير جائز قلت لو سلم فالتبادر من المطلق الكامل منه وخل التعريف على المتبادر مما يجب
نعم يرد أن فيه جهالة لان تمامه عبارة عن أى شئ غير معلوم والانكشاف بلا دغدغة حالية موجودة في
التقيد والجهل المركب والجواب انه عبارة عملاً دغدغة فيه لا حالاً ولا مآلاً فان قلت انتفاء الدغدغة
في المآل لم يعلم قلت بما يعلم منه عدم احتمال النقيض بوجه من الوجوه

(قوله ليتناول الظنيات) انما لم يتعرض لما سوى الظنيات من التصديقات الغير اليقينية كالجهل المركب
وغیره مع تناول مطلق الادراك اياها لان شيئاً منها لا يطلب بالنظر من حيث هو كذلك لما سيجى في

بالحد المختار (ان خلا عن الحكم) أي إيقاع النسبة أو افتراءها (فتصور) سواء كان المعلوم مما لانسبة فيه أصلاً كالإنسان أو فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق أو انشائية كقولك إضرب أو نسبة خبرية لم يحكم بأحد طرفيها كما إذا شككت في زيد قائم فإن هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور (والأ) أي وإن لم يخل عن الحكم (فتصديق) والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لانفس

(قوله ان خلا عن الحكم الخ) ان اراد به أن يكون الخلو عن الحكم معتبراً فيه يلزم أن لا يكون ما صدق عليه هذا القسم معتبراً في التصديق ضرورة أن تصورات الاطراف المعتبرة فيه إنما يصدق عليها مطلق التصور لا التصور المقيد بعدم الحكم لانا عند تصور الاطراف غفول عن الحكم وعدمه كما يشهد به الوجدان وان اراد به أن لا يكون الحكم معتبراً فيه سواء اعتبر عدم الحكم أولاً يلزم تقسيم الشيء الى نفسه وإلى غيره والمحقق الرازي اختار الاول والعلامة التفتازاني اختار الثاني وكلاهما ساجد والله أعلم بأسرار كلام عباده

(قوله او انشائية) أي النسبة التي لا تشعر بالنسبة الخارجية

(قوله أو نسبة خبرية) أي نسبة مشعرة بنسبة ما خارجية

(قوله والمتبادر من هذه العبارة) فيه بحث لان ذلك المعنى معنى خلا الوصول بالبناء أو الى أومع في التاج يقال خلا به وإلى ومعه بمعنى واحد ومصدره الخلوة وأما خلا الوصول بعن فمصدره الخلو المفسر بتسهي شدن والمتبادر منه عدم الحصول فيه فعنى التقسيم ان خلا عن الحكم بان لم يحصل فيه فتصور وان لم يخل أي حصل فيه فتصديق فيكون التصديق عبارة عن المجموع كما اختاره الامام

الرصد الخامس من هذا الموقف وهذا القدر يكفي وجهاً في عدم التعرض لها

(قوله ان خلا عن الحكم) أراد بالخلو عن الحكم على تقدير أن يفسر العلم بالحد المختار عدم إيجابه إياه

(قوله أو نسبة خبرية) قبل اطلاق النسبة الخبرية على مجرد النسبة الحكمية غير متعارف لجوازان

تكون بعينها استفهامية وأنت خير بانه إنما اطلقها على النسبة الحكمية فيما سوى الانشآت وأما التي فيها فقد أدرج في قوله أو انشائية فلا محذور

(قوله كما إذا شككت الخ) فيه انه قد أخرج الشك من تعريف العلم المختار فكيف أدرجه هنا

في التصور مع دخوله في العلم على ذلك التعريف كما سبق اللهم الا ان يقال الاخراج فيما سبق مبنى على ما قاله الشارح في حواشي التجريد وكانت الشك عندهم يعنى عند المتكلمين حالة وراء التصور والادراج هنا على مبنى على مذهب الفلاسفة والاقترب ان يقال الذي أدرج في التصور في صورة الشك تصور ذات النسبة فلا مخالفة

الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازي ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما أى ادراكا لان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون لكل من قسمي العلم طريق موصل بخصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق

(قوله ولا المجموع الخ) اعترض عليه بأنه لا يخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارنة للحكم اللهم الا ان يراد بالمقارنة اقتران المعروض بالمعارض فيخرج اقتران الكل بالجزء لكن لاضرورة الى ذلك وادعاءه انه متبادر من عبارة التقسيم والكلام مبنى على هذا المتبادر قد لا يعلم بعد تسليم متبادر المقارنة لعدم الخلط (قوله كما يشهد به الخ) اذ لا يحصل لنا بعد تصور النسبة الا ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وادعائها

(قوله فالصواب الخ) أى الصواب ان يجعل الحكم نفسه قسما من العلم اذ لو جعل معروضا او المجموع المركب منهما لم تكن النسبة حاصلة كذا نقل عنه وهذا مبنى على أن الحكم ليس داخل في التصور بالاتفاق وكيف يكون داخل فيه وقد اتفقوا على اكتساب التصور من المعرفة والتصديق من الحجلة (قوله فالصواب الخ) أى الصواب ان لا يجعل الحكم نفسه ولا المركب منه ومن غيره قسما من العلم واما اطلاق التصديق على التصور المقارن للحكم حتى يقسم العلم الى تصور ساذج وإلى التصديق أى تصور معه حكم كما يتبادر من عبارة متن الكتاب فجاز لكن يخالف وصف التصديق بالبداهة والفطنة وغيرها فانها أوصاف للحكم لا للتصور المقارن له الا ان يتساع فيوصف ذلك التصور بوصف عارض له وانه تعسف قوله (الى تصور ساذج الخ) والمقصود من التقسيم ظهور ذلك المعارض المنفرد عن معروضه بكسب

(قوله ولا المجموع المركب الخ) اعترض عليه بأنه لا يخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارنة للحكم والجواب ان المتبادر من مقارنة الخروج فالحكم لا يقارن الجزء بل بعض أجزائه (قوله اذا جعل الحكم ادراكا) اما اذا جعل الحكم موجبا للادراك لا نفسه كما هو على الجيد المختار لا يتأتى هذا القول كما لا يتأتى على القول بفعلية

(قوله كما توهمه العبارات الخ) قال الشارح في حواشى المطالع لاعبرة بايها تلك العبارات فان أهل اللغة لا يفرقون بين التقبول والفعل ويسمون القابل اسم فاعل والمقبول اسم مفعول وفيه نظر اذ ليس الكلام في لفظ الفعل والانفعال بل في مثل الاسناد والايقاع ولا شك ان أهل اللغة وضعوها بازاء الفعل فلا يجوز استعمالها بطريق الحقيقة في الكيف والانفعال الا مجازاً وهذا كما أنهم وضعوا بازاء الفعل نحو الكسر وبازاء الانفعال نحو الانكسار فلا تقرب لما ذكره نعم لو استدلل على فعلية الحكم بان أهل اللغة يطلقون عليه الفعل وعلى الحاكم الفاعل وعلى المحكوم به المفعول به لكان فيما ذكره تقرب ظاهر (قوله فالصواب ان يقسم العلم الخ) فعلى هذا يلزم توقف التصديق على خمسة أشياء

كما ورد في بعض الكتب المعتمدة فللعلم حيثث وهو التصور مطاقاً لطريق خاص كاسب
لما هو نظري منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق خاص آخر وأما جعل
التصديق قسماً من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلاً كان الحكم أو ادراكاً

مخصوص وقد جعل بعضهم لفظ العلم مشتركاً بين المعروض وذلك العارض وقسم العلم اليه ما فكأنه قيل
ما يطلق عليه لفظ العلم أما تصور وأما حكم وهو التصديق وتكلف آخرون بحمل الاشتراك معنواً فقالوا
كان الأوائل قد قسموا المعاني الذهنية إلى نفس الإدراك وإلى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه إلى ما يجعله محتملاً
للاصديق والكذب وإلى ما لا يجعله كذلك كالميليات اللاحقة به في الأمر والنهي والاستفهام والنفي وغير
ذلك وسموا المشترك بين القسمين الأولين علماً هذا كله على أن الحكم فعل والصواب خلافه كذا نقل عنه
قوله (كما وقع الخ) وفي بعض النسخ كما ورد أي تقسماً مماثلاً لما ورد في الكتب المعتمدة كالشفاه
والنجاة وإن أوله المحقق الرازي بأن المراد أن العلم التصوري يحصل على وجهين وليس مراد الشيخ
التقسيم بناء على أن الحكم عنده ادراك فبطل الحصر

(قوله فلا وجه له الخ) أما إذا كان فعلاً فلأن المركب من الفعل والإدراك لا يكون ادراكاً وأما
إذا كان ادراكاً فبطلان الحصر وأيضاً على التقديرين لافائدة لتركيب الحكم مع غيره لأنه وحده ممتاز
عما عداه بطريق كاسب كذا نقل عنه

(قوله كما ورد في بعض الكتب المعتمدة) قيل عليه قاسم العلم إلى القسمين المذكورين في بعض
الكتب المعتمدة هو أبو علي بن سينا كما نقله في شرح المطالع والحكم عنده ادراك لا فعل كما ذكره صاحب
لا عن تراخي الخصمين والجواب أن مراد الشارح أن الصواب حيثث أن يقسم مطلق العلم إلى القسمين
المذكورين والشيخ إنما قسم اليه ما العلم التصوري لا مطلق العلم كما صرح به الشارح في حواشيه على ذلك
الشرح فإن أراد ببعض الكتب المعتمدة غير كتاب الشيخ فالأمر ظاهر وإن أراد كتابه فالضمير في ورد
راجع إلى تقسيم العلم بالمعنى الخاص بطريق الاستخدام إذ المراد حيثث ورود تقسيم قسم من العلم اليه
والكلام محمول على التنظير دون التمثيل وأعلم أن هذا الجواب مبني على ما ذكره الرازي في شرح المطالع
من أن مراد الشيخ بما ذكره ليس الحصر بل أن العلم يقع على أحد الوجهين ووقوعه على الوجه الثالث
لا يتألف فيه وقد يوجه كلام الشيخ بأن الحكم باعتبار ذاته يسمى تصديقاً وحكماً وباعتبار حصوله في الذهن
تصوراً فإرادته بتصوره معه تصديق نفس الحكم وإطلاق المعية بالنظر إلى المقابلة الاعتبارية به يظهر أنه
يمكن رد قولهم العلم إما تصور ساذج أو تصور معه حكم إلى هذا المعنى فعلي هذا يرجع تقسيم الشيخ
إلى التقسيم المختار ويتم الحصر لكنه خلاف المتبادر

(قوله فلا وجه له فعلاً كان الحكم أو ادراكاً) قال رحمه الله أما إذا كان فعلاً فلأن المركب من
الإدراك والفعل لا يكون ادراكاً وعلماً وأما إذا كان ادراكاً فبطلان الحصر وأيضاً على التقديرين لافائدة

(وهما) أى التصور والتصديق (نوعان متميزان بالذات) أى بالماهية فانك اذا تصورت نسبة أمر الى آخر وشككت فيها فقد علمت ذنبك الاسرين والنسبة بينهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت بأحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا (وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب) في التصديق (وعدمه) في التصور (والمقصود الثانى العلم بالحادث) قيده بالجدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب (ينقسم الى ضرورى ومكتسب فالضرورى قال القاضى) أبو بكر في تفسيره (هو) العلم

(قوله أى بالماهية) لا يخفى أن تمايزهما بالماهية لا يصح على تقسيم المتن بناء على حمله على مذهب المتأخرين لان التمايز بين القسمين حينئذ يكون بأمر خارج وهو المقارنة بالحكم وعدمه وما ذكره الشارح انما يفيد تمايز العارض والمعرض لا تمايز القسمين فالزوجه حمل قوله بالذات على معنى بنفسه (قوله ولا يوصف) أى عند المنكلمين ولذا أخذوا في تعريفهما المخلوق وأما عند المتعاطين فداخل في الضرورى لعدم توقفه على نظرو ولذا جعل الحق الدوائى المقسم شاملا لهما ومن خلط بين الاصطلاحين وقع في ورطة الحيرة فقال الضرورى معتبر في مفهومه عما من شأن جنسه أن يكون حاصل بالنظر والعلم القديم ليس كذلك وهذا مع عدم دليل على هذا الاعتبار انما يتم لو كان علم الواجب مخالفا بالجنس لعدم الممكن أما لو كان مخالفا بالنوع فلا

(قوله الى ضرورى) قال الآمدى الضرورى يطلق على ما أكره عليه وعلى ما تدعو الحاجة اليه دعاء قويا كالاكل في الخمصة وعلى ما سأل فيه الاختيار على الفعل والترك كحركة المراتش واطلاق الضرورى على العلم بهذا الاعتبار الاخير فهو الذى لا قدرة للمخلوق على تحصيله

لا اعتبار تركيب الحكم مع غيره لانه وحده يمتاز عما عداه بطريق كاسب له هذا وقد يمنع بطلان الحصر بالتزام دخول الحكم في التصور الساذج المقابل للتصديق فتأمل

(قوله متميزان بالذات) قد يمنع ذلك ويدعي ان التمايز ليس الا بالعوارض وأما الوجدان فربما لم يمنع به الخصم

(قوله نوعا آخر من العلم) قد يمنع ذلك بجواز ان يكون الامتياز بالهوية أو بالعوارض كاسيائى مثله في مباحث العلم والوجدان في مثله ليس يمنع للاجحد

(قوله ولا يوصف بضرورة ولا كسب) فان قلت عدم التوقف على النظر والكسب يشمل علمه تعالى فاختصاص الضرورى بالعلم بالحادث محل نظر قلت التقابل بين الضرورى والنظري تقابل العدم والملكة والاستعداد المعترف به قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة الى التعرب على ماسيائى تحقيقة وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشمل علمه تعالى اذ لا تجالس بينه وبين علمنا على أن كلا منهما لا يخلو

(الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجحد) المخلوق (الى الانفكاك عنه سبيلا) كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (واورد عليه جواز زواله) أى زوال العلم الضروري بعد حصوله (باضداده كالنوم والنفلة و) أورد أيضاً (أنه قد يفقد) العلم الضروري لعدم مقتضيه كما يفقد (قبل الحس) أى الاحساس (والوجدان) وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق لا دائما ولا بعد حصوله (ولا يرد) على تعريفه ماورد عليه (اذ عبارته مشعرة بالقدرة) أى باعتبار مفهوم القدرة فى التعريف منفية فأنك اذا قلت فلان يجحد الى كذا سبيلا يفهم منه أنه يقدر عليه واذا قلت لا يجحد اليه سبيلا فهم منه أنه لا يقدر عليه فراد القاضى إن الانفكاك عن العلم

(قوله وأورد عليه الخ) لا يخفى عليك ان خلاصة الابراد ابطال جامعة التعريف وهو حاصل بزوال العلوم الضرورية بطريقتين الاضداد سواء أريد بالانفكاك الانفكاك مطلقا أو الانفكاك بعد الحصول وان قوله وأنه قد يفقد لا يفيد الا بطلان جامعته على تقدير ارادة الانفكاك مطلقا فهو تكثير لمواد النقض وليس ايرادا آخر فقوله وأورد أيضاً تقدير غلغله لانه يوهم انه عطف على أورد وان اللائق بتقديم قوله وأنه قد يفقد على قوله جواز زواله ليمير حاصله انه لا يمكن ارادة الانفكاك مطلقا ولا ارادة الانفكاك بعد الحصول اذ لا فائدة بعد ابطال ارادة الانفكاك بعد الحصول فى إبطال ارادة الانفكاك مطلقا الا أن يقال انه قدمه لان المتبادر من الانفكاك هو الفقدان بعد الحصول فإبطال ارادته أهم

(قوله وأنه قد يفقد الخ) فاذا حصل بعد فقدانه لا يصدق عليه انه غلغله لا يجحد سبيلا الى الانفكاك عنه مطلقا لانه قد انفك في بعض الاوقات فلا يرد انه فى وقت الفقدان ليس بعلم جادث فهو خارج عن المقسم

(قوله فلا يكون العلم الضرورى لازما الخ) الظاهر أن يقول فلا يكون العلم الضرورى مما لا يجحد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا لادائما ولا بعد حصوله لان ملثما الاعتراض ليس أخذ الزوم فى التعريف بل غدم وجدان الانفكاك الا أنه تساع فوضع ما هو لازم عدم الوجدان مقامه اعتمادا على ظهور المقصود وفى تقديم قوله لادائما ولا بعد حصوله اشارة الى ما قلنا من أن اللائق بتقديم قوله وأنه قد يفقد على قوله جواز زواله

(قوله فهم منه أنه لا يقدر عليه) مع عدم حصوله وهنا كذلك لان الانفكاك غير حاصل فى وقت حصول العلم الضرورى

عن ايها المحدث ولذا لا يوصف علم الله تعالى بهما
(قوله فهم منه أنه لا يقدر عليه فراد القاضى الخ) فيه بحث لانا سلمنا ان هذا الكلام يفيد فى العرف لنى القدرة لكن مع عدم الحصول فاذا قبله فلان لا يجحد سبيلا الى كذا يفهم منه أنه غير حاصل

الضروري ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده وقدمه قبل ما يقتضيه
لا ينافي مراده اذ ليس شيء منهما انفكاكا مقدورا بل ليس بمقدور فان قلت الانفكاك
مقدورا كان أو غير مقدور ينافي اللازم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت
لعله أراد باللازم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور أو أراد به امتناع
الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسيرا لاوله (فان قيل فكذا النظري بعد حصوله)
أى هو أيضا غير مقدور انفكاكا اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل
في حد الضروري والفاء في قوله فكذا للاشمار بترتيب هذا السؤال على الجواب عن السؤال
الاول (قلنا لا يلزم من عدم القدرة) على الانفكاك عن النظري (بعد حصوله عدم القدرة)
على الانفكاك عنه (مطلقا) والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك

(قوله فان قلت الخ) يعنى النقص المذكور وان اندفع بالنظر الى قوله لا يجده الخ لكنه باق بالنظر الى
قوله يلزم ثم لا يخفى عليك ان تقرير الابرار بالنظر الى قوله لا يجده الى الانفكاك سبيلا يستلزم استدراك
لفظ الجواز في قوله جواز زواله كما يشير اليه قول الشارح وما ذكرتم من زواله بالاضداد فالاولى أن
تقرير الابرار بالنظر الى قيد اللازم المذكور في التعريف فان اللازم ينافي جواز الزوال وانه قد يفقد
لنقدان المقتضى وتقرير الجواب بان القدرة معتبرة في التعريف فالمراد باللازم امتناع الانفكاك المقدور
وحيث لا يكون الابرار واحدا فتدبر

(قوله ثم قيده الخ) بأن يكون قوله لا يجده الخ صفة لازوما فيكون المفعول المطلق للنوع كافى ضربت
ضربا شديدا

(قوله فيكون آخر كلامه الخ) بان يكون قوله لا يجده حجة لاحتلالها من الاعراب مفسرة لقوله
يلزم والفرق بين الجوابين ان اللازم على الاول محمول على المعنى اللغوي وعلى الثانى على المعنى الاصطلاحي
(قوله والفاء في قوله فكذا الخ) يعنى ان الفاء الاولى للدلالة على أن ما قبله مورد لهذا السؤال
والفاء الثانية للدلالة على أن ما قبله أعنى الجواب منشأ لهذا السؤال وذلك لانه لما اعتبرنى القدرة على
الانفكاك حصل توهم صدقه على النظري بعد الحصول بخلاف ما اذا اعتبر عدم الانفكاك

له وغير قادر على تحصيله فتجوز صدق التعريف عند حصول أصل الانفكاك مع انتفاء القدرة اخراج
له عن المتبادر

(قوله قلت لعله أراد باللازم اثبوت مطلقا) الحق الصريح هو الجواب الثانى لان المفعول المطلق
مبين للمراد من عامله وأما ارادة الثبوت المطلق من اللازم فن قيل المجاز الخفى قرينته والاولى ان يجتب
في التعريف عن مثله

انما يوجد في الضروري واما النظري فمقدور انفكاكه قبل حصوله بان يترك النظر فيه (وتقول)
نحن في تلخيص تعريف القاضى (هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق) فاذا لم يكن

(قوله وتقول نحن الخ) لم يظهر لى وجه زيادة نحن فى التاج التلخيص هو بدا كردن فنيه اشارة
الى ان التعريفين متحدان مفهوما لافرق بينهما الا باعتبار الخفاء والظهور فلا يرد انه لم يجمعه على انه
تعريف برأيه كما هو الظاهر المتبادر وكون التعريفين متلازمين فى الصدق لا يقتضى كون أحدهما مخصص
الآخر كالتعريف المختار والاحسن للعالم

(قوله هو ما لا يكون تحصيله الخ) أي العلم بالحادث الذي لا يكون الخ فلا يرد العلم بالامور الغير
المتناهية كالأعداد والاشكال

(قوله فاذا لم يكن تحصيله الخ) وذلك لانه لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين فاذا كان التحصيل
مقدورا يكون تركه الذى هو التحصيل مقدورا فاندفع ما توهم من منع الملازمة بأن العلم بالحسيات غير
مقدور التحصيل لتوقفه على أشياء غير مقدورة ومقدور الانفكاك بترك الاخساس الذى هو مقدور
الانفكاك لانا لانسلم ان الانفكاك عنه مقدور لانه يستلزم مقدورية ترك الانفكاك الذي هو التحصيل

(قوله هو ما لا يكون تحصيله مقدورا الخ) الا أن قيد الحصول مراد ههنا بقريضة جعل الضروري
من أقسام العلم بالحادث

(قوله فاذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا) منع الملازمة بمجاوز توقف
حصول شئ على أشياء بعضها مقدور كالأحاساس دون بعض فيصدق ان تحصيله غير مقدور وان كان
تركه مقدورا قيل ويمكن ان يكون السبب في عدول المصنف الى ما ذكره من التعريف هذا وان لم يذكره
الشارح لا يقال من شرط القدرة صحة تعلقها بالضدين على السواء لانه مردود بما ذكره فى المقصد
السابع من النوع الرابع من الكيفيات النفسانية من ان من أحاط به بناء من جميع جوانبه بحيث
يمعز عن الثقاب من جهة الى جهة أخرى فانه قادر حينئذ على الكون فى مكانه باجماع منا ومن المعترلة
مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره اللهم الا ان يجعل القاضى خارجا عن هذا الاجماع وقد
يجاب عن المنع المذكور بان غير المقدور يتنى مع انتفاء المقدور فتكون العلة التامة للانفكاك عن العلم
بمجموع انتفاء المقدور وغير المقدور لا انتفاء كل واحد منهما والالزم التوارد المستحيل على ما سيأتي ان
شاء الله تعالى والمجموع المركب من المقدور وغيره مقدور لا يكون مقدورا فالانفكاك فى الصورة المذكورة
لا يكون مقدورا أصلا وأنت خبير بان دعوى انتفاء غير المقدور البتة عند انتفاء المقدور دون اثباته خرق
القتاد كيف وهذا مبنى على ان حصول الامور الغير المقدورة بعد صرف الحاسة مثلا فيكون التحصيل
حينئذ أيضاً مقدورا لما جرت عادة الله تعالى بايجادها بعد صرف الحاسة المقدور لنا وان لم يكن ثمة ايجاب
كما ان العلم النظري مقدور لنا لحصوله بعد النظر بالمقدور وان كان بطريق جرى العادة دون الايجاب
والتوليد على أن زمان الحصول حينئذ معلوم وقولهم لا يعلم متى حصلت هي بدل على مجهولته

تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على أمور غير مقدورة لانعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سندكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا والحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بذاته وألمه وكالعلم بالامور المادية مثل علمنا بان الجبال الممهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النقي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفمان (والبيديين

وقد اعترفت بأنه غير مقدور نعم الانفكاك عن الاحساس مقدور وهو لا يتلزم مقدورية الانفكاك عن العلم

(قوله لا تحصل بمجرد الاحساس) والا لما عرض الغلط

(قوله بل تتوقف الخ) فاذا تحققت تلك الامور مع الاحساس حصل العلم والا فلا وتلك الامور غير مقدورة لنا لان القدرة لا تتعلق الا بالعلوم وتلك الامور غير معلومة فقوله لانعلم ماهي جملة مستأنفة بيان لكون تلك الامور غير مقدورة وليس صفة لامور على ما فهم ثم اعترض بأنه اذا لم تكن معلومة كيف يحكم على غير المعلوم بأنها غير مقدورة

(قوله فانها تحصل الخ) أي حصولها دائر على النظر المقدور وجودا وعدما فتكون مقدورة لنا اذ لا معنى لمقدورية العلم الا مقدورية طريقه وذا لا ينافي توقفها على تصور الاطراف الضرورية فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام

(قوله وكالعلم بالامور التي الخ) أي العلم البيديي واذا لم يكن له سبب صدق أنه ليس تحصيله مقدورا لنا اذ لا معنى لكون العلم مقدورا إلا ألا يكون شبيه وطريقه مقدورا فان قلت أليس ذلك العلم حاصلنا بمجرد الالتفات المقدور لنا فيكون مقدورا قلت الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس ذلك سببا له بل لخصوصية الاطراف مدخل فيه ومعني كون مجرد الالتفات كافيا فيه انه لا احتياج فيه الى سبب آخر لانه سبب تام كما أشار اليه الشارح بقوله من غير استعانة بحس أو غيره أي من الاسباب

(قوله بل تتوقف على أمور غير مقدورة لانعلم ماهي) فيه بحث وهو ان الحكم على غير المعلوم بأنه غير مقدور كيف يصح مع جواز ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور ويؤيده ما سياتي من قوله لجواز ان يكون للكسب طريق آخر غير النظر مقدور لنا وان لم نطلع عليه فتأمل (قوله بخلاف النظريات الخ) يرد عليه ان اعتبار القدرة على التحصيل فيها إن كان بطريق المدخلة في الجملة عادة كما هو الظاهر يلزم ان تكون العلوم الضرورية التي تتوقف على قدرتنا في الجملة كما تتوقف على التجربة والاحساس غير ضرورية فانه مما فيه مدخل لقدرة الخلق وان كان على وجه الكفاية والاستقلال فهو خلاف المذهب فان قلت نختار ان القدرة قد اعتبرت على وجه الاستقلال عادة بمعنى

ما يثبت مجرد العقل) أي يثبت بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس أو غيره تصوراً كان أو تصديقاً (فهو أخص) من الضروري وقد يطلق مرادفاً له (والكسبي يقابل الضروري) فهو العلم المقذور تحصيله بالقدرة الحادثة (وأما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح) هذه عبارة القاضي قال الآمدى معنى تضمنه له أنها بحال لو قد وانتهت الآفات واضداد العلم ينفك النظر

(قوله فهو أخص من الضروري) لأنه الذي لا يكون تحصيله مقدوراً بأن لا يكون له سبب مقدور بدور معه وجوده وعدمه وذلك بأن لا يكون له سبب يدور معه وهو البديهي أو يكون له سبب يدور معه لكن لا يكون مقدوراً كالحسيات والتجربيات والعاديات وغير ذلك فاستقم فإنه قد زل فيه أقسام (قوله بالقدرة الحادثة) هذا القيد لإخراج العلم الضروري لأنه مقدور التحصيل فبنا بالقدرة القديمة (قوله لم ينفك النظر الصحيح عنه) خرج به العلم بما يحدث به من الألم واللذة والفرح فإنه ينفك النظر الصحيح عنه

ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك بل يتوقف على أمور خارجة عنها وان توقف عليها أيضاً في الجملة قلت ان الكسبيات كما تتوقف على قدرتنا تتوقف على أشياء ضرورية كاللبادى الضرورية مثلاً على ان عدم العلم بتلك الأشياء بخصوصها لا يستلزم العلم بالعدم فلا نسلم ان العلم بالكسبيات إنما يحصل بمجرد قدرة الخلق وأيضاً كثير من العلوم الضرورية يحصل بمجرد التفاتنا المقذور لنا كما يدل عليه تفسيره الآتى للبديهي فيلزم ان يكون ذلك من الكسبيات والتزامه بنا في ما سيحج من ان النظري والكسبي متساويان صدقاً اللهم الا ان يمنع خسوها بمجرد الالتفات ويؤول ما سيذكره بما سنبكره

(قوله فهو أخص من الضروري) فيه بحث لان البديهي على ما عرفه به ما يثبت العقل بمجرد التفاته والتفات العقل مقدور فيكون تحصيله مقدوراً والضروري غير مقدور فيبينهما تناف ظاهر اللهم الا ان يمنع كون الالتفات مقدوراً بناء على أنه لو كان كذلك لاحتاج الى التفات آخر وهلم جرا أو يقال الامور البديهية الحاصلة بالالتفات الكائن في وقت دون وقت موقوف على أمور غير مقدورة أيضاً وقوله من غير استعانة بحس الخ كالتفسير لقوله بمجرد التفاته اليه وغيره في قوله من غير استعانة بحس أو غيره محمول على الغير من الامور المقدورة كالنظر والتجربة فتأمل

(قوله بالقدرة الحادثة) هذا القيد لزيادة التوضيح لا للاحتراز عن العلم القديم لخروجه بالمقدور تحصيله سواء أريد بالعلم القديم الصفة القديمة أو تعلقاتها اما على الاول فلا أنها بطريق الإيجاب كما سيأتى ان شاء الله تعالى وأما على الثانى فلما صرحوا به من وجوب تعلقها بكل ما يجوز تعلقها به

(قوله فهو ما يتضمنه النظر الصحيح) أي علم يتضمنه النظر الصحيح بطريق ان يرتب عليه فلا نقض بالمعدومات ثم المراد بالتضمن هو الحصول الكلي القطعي على ما ذكره الآمدى فلا يبطل طرد

الصحيح عنه بلا إيجاب وتوليد مع أنه لا يحصل الامعة (ولم تقل ما يوجب) النظر الصحيح كما قاله بعضهم (إذ ليس) إيجاب النظر للعلم (مذهبنا) بل حصوله عقيبه بطريق المادة عندنا (و) لم تقل أيضاً (ما يحصل عقيبه) إذ يدخل في الحد (حينئذ) (بعض الضروريات) اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الالم واللذة والفرح والنم ونحو ذلك (فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر) لانه لا طريق لنا الى العلم مقدورا سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لا تحتاجها الى مجاهدات فلما بني بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبياً مقدورا سوى ان طريقه مقدور (فهو) أى النظرى (عنده الكسبي وتعرفاها متلازمان) فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا (ومن يرى جواز الكسب بغيره) بناء على أنه

(قوله مع أنه لا يحصل الامعة) متعلق بـ ينفك أى مع عدم انفكاك النظر عنه يكون مختصاً بحصوله بالنظر خرج به العلم بالعلم بالشيء الحاصل عقيب النظر لكنه لا اختصاص له بالنظر لكونه تابعاً للعلم بالشيء سواء كان العلم بالشيء حاصل بالنظر أو بدونه ولا يخفى أن تضمن الشيء لشيء على وجه الكمال انما يكون اذا كان كذلك فلا يرد أن دلالة النضمن على التيقين خفية

(قوله غير مقدورين) لكونهما فعل الغير

(قوله لا تحتاجها النخ) فلا يكون مقدورا للمخلوق لان المراد منه أن يكون مقدورا للكل أو الأكثر والتصفية ليس مقدورا الا بالنسبة الى الأقل الذي يبنى مزاجه بالمجاهدات الشاقة فاندفع ما قيل ان الاحتياج المذكور يقتضى صعوبة الحصول لانعذره ليخرج عن المقدورية (قوله ولا معنى لكون العلم النخ) اذ لا قدرة عليه الا باعتبار التحصيل بسبب من الاسباب

التعريف بالضروري الحاصل عقيب النظر كالعلم بان لنا لذة في هذا النظر لكن يرد على القاضى العلم بالعلم الحاصل عقيب النظر فان الاول لا ينفك عن الثاني عنده كما سيأتي في موقف الاعراض الا ان يلتزم كونه نظرياً كما قلنا عن الرازى ولا يخفى بطلانه أو يقيد الترتب بوجه مخصوص

(قوله لا تحتاجها الى مجاهدات النخ) قد يناقش فيه بأن الاحتياج الى ما ذكره يقتضى صعوبة الحصول لانعذره ليخرج عن المقدورية ولهذا جعلوا القدرة مبدأ لمعنى فى الحيوان به يمكن أن يسد عنه أفعال شاقة بل التوجه التام الاستتبع للالهام استتباعاً عادياً كاستتباع النظر للنتيجة على ما هو طريق حكماء الهند طريق مقدور أيضاً وسيأتي تنقته لهذا الكلام

(قوله فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح) مبني على ما أشرنا اليه من أن التوقف على الامور الغير المقدورة معتبر فى البديهيات اعتباره فى الحيات

يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه (جملة اخص) بحسب المفهوم (من الكسبي لكنه) أى النظرى (يلزمه) أى الكسبي (عادة بالاتفاق) من الفريقين (المقصد الثالث) ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان (فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراتها وكذا بعض تصديقاتها حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه) (واذلولاه) أى لولا ان بعضا من كل منهما ضرورى (لزوم الدوراً والتسلسل) اذ حينئذ يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظرياً فاذا حاولنا تحصيل شئ منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور أو تصديق آخر هو أيضاً نظري مستند الى

(قوله فان كل عاقل الخ) أشار بذكر كذا الى أن الوجدان المذكور معلوم الاشتراك بين الكل فيكون حجة بخلاف الوجدان الذي لا يقطع باشتراكه فانه لا يكون حجة على الغير الا بعد اثبات الاشتراك (قوله واذلولاه الخ) استدلال على تقدير النزول عن كونه ثابتا بالوجدان بناء على ما ذهب اليه بعضهم من كون الكل ضروريا أو التصورات ضرورية

(قوله ضرورى بالوجدان) ان قلت الوجدان ليس بحجة على الغير قلت المنكر اما معانيد يجحد الحق مع عرفاته فيعرض عنه لان المكابرة تسد باب المناظرة واما جاهل بمعنى ما أنكره فيفهم معناه ليرجع الى وجدانه ويعود عن انكاره كذا ذكره الشارح فى حواشى شرح المختصر وبهذا يعلم أن التثبت بالوجدان تارة يسمع فى باب المناظرة وأخرى يرد بانه ليس بحجة على الغير وكان السر فى ذلك أن الاحكام متفاوتة بجلاله وخفاه فيدور عليه القبول وعدمه ومن هنا تراهم يرتدون دعوى الضرورة تارة بأنها لا تسمع فى محل النزاع وأخرى يدعونها ويمدون انكارها مكابرة كما يظهر للمتدرب فى مباحثهم ثم من المعلوم ان مانحن فيه من المقام الذي يقبل فيه

(قوله واذلولاه الخ) هذا استدلال على المدعى بعد النزول عن دعوى الضرورة الوجدانية أو ينيه على الحكم البديهى وبالجملة الغرض منه الزام الخصم أيضاً فان حصوله بادعاء الضرورة الوجدانية محل خفاء هذا فان قلت ان لزوم الدور أو التسلسل إنما يظهر على تقدير نظرية مطلق التصور والتصديق وأما على تقدير نظرية كل أفراد العلم المفسر بالحد المختار فلا يجوز أن تكون التصديقات اليقينية نظرية وتكتسب من الظنيات البديهية اذ لا شك أن تراكم الظنون قد يفيد اليقين كما فى العلم اليقيني الحاصل بالتواتر قلت النظوى فى الظن لا يفيد العلم وفاقا كما صرح به شارح المقاصد فى مباحث النظر واعلم ان الشارح ذكر فى بعض كتبه ان لزوم الدور أو التسلسل انما يتم فى التصورات مطلقا وفى التصديقات لو امتنع اكتسابها من التصور وفيه بحث لان التصديق بمناسبة المبادئ للمطالب مما لا بد منه وهو نظري على تقدير نظرية جميع التصديقات فلو جوز اكتساب التصديق لكان لزوم أحد الخطين بالنظر الى التصديق بالمناسبة بحاله فيتم الدليل فى كلا القسمين

غيره من التصورات أو التصديقات فاما ان يدور الاستناد في مرتبة من المراتب أو يتسلسل الى مالا يتناهى (وهما يمنعان الاكتساب) لانهما باطلان ممتنعان كما سيأتى فإيتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وحينئذ يلزم أن لا يكون شئ من التصور والتصديق حاصلنا وهو باطل قطعا (لا يقال) اذا فرض أن الكل نظري (فهذا) الذى ذكرته من لزوم الدور أو التسلسل وكونهما مائمين من الاكتساب ومفضيين الى ان لا يكون شئ من الادراكات حاصلنا (أيضا نظري) على ذلك التقدير وحينئذ (يمتنع إثباته) لان إثباته انما يكون بنظري آخر فيلزم الدور أو التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل نظريا ليس يتم بجميع مقدماته لان كونه تاما كذلك يستلزم المحال المذكور (ولإننا نقول) ما ذكرناه فى دليلنا من التصورات والتصديقات (نظري) وغير معلوم (على ذلك

(عبد الحكيم)

(قوله فاما أن يدور النخ) قال قدس سره اعلم ان لزوم الدور والتسلسل انما يتم في التصورات مطلقا وفي التصديقات اذا امتنع اكتسابها من التصورات انتهى واعترض عليه بان التصديق بمناسبة المبادي للمطالب مما لا بد منه وهو نظري على تقدير نظرية جميع التصديقات فيلزم الدور أو التسلسل وان يجوزنا اكتساب التصديق من التصورات والجواب ان اللازم في الاكتساب نفس المناسبة لا العلم بالمتناسبة فيجوز أن يكتسب التصديق من تصور يكون مناسباً لذلك التصديق وان لم يعلم متناشبه له

(قوله لانهما باطلان النخ) لا يخفى أنه على هذا التقدير يلزم استدراك قول المصنف وهما يمنعان الاكتساب اذ يكفي أن يقال اذا حاولنا تحصيل شئ منه ما يلزم الدور أو التسلسل وهما باطلان فيكون التحصيل المتوقف عليهما باطلا ممتنعا فيلزم أن لا يكون شئ منهما حاصلنا فالأوفق للمتن أن يقال وهما يمنعان الاكتساب لاستلزام الدور وحصول الشئ قبل نفسه والتسلسل حصول ما لا نهاية له وهما محالان ولا يتعرض لبطالهما بالبراهين

(قوله فهذا الذى ذكرته) أى التصورات والتصديقات المعتمدة في هذا القياس الاستثنائي .

(قوله والحاصل النخ) قرر الاعتراض بالنقض لنتجته الجواب المذكور لانه منع

(قوله لانا نقول النخ) منع لقوله وحينئذ يمتنع إثباته يعنى ان تلك القضايا وتصوراتها نظرية على هذا التقدير لاقى نفس الامر ولا نسلم أن يكون إثباتها بنظري آخر حتى يلزم الدور أو التسلسل اذ الحجاج في حصوله الى نظري ما هو غير معلوم في نفس الامر وهذه ليست كذلك وبهذا القدر يتدفع النقض الا أنه قصد المستدل اثبات مطلوبه أعنى ابطال نظرية الكل فقال فيطال ذلك التقدير أي اذا كانت تلك القضايا معلومة في نفس الامر غير معلومة على ذلك التقدير كان ذلك التقدير باطلا لاستلزامه خلاف الواقع

التقدير (لاقى نفس الامر) بل هو معلوم لنا في نفس الامر (فيبطل ذلك التقدير)
لاستلزامه خلاف الواقع أعني كون تلك القضايا معلومة في نفس الامر (والحق ان هذا)
الدليل الذي ذكرناه (حجة) قائمة (على من اعترف بالمعلومات) أي اعترف بان تلك
القضايا المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر (وزعم انها كسبية) على ذلك التقدير
ولا تكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها في ابطاله اذ حيثئذ يجب بان الاستدلال
بها يتوقف على معلومية صدقها وهي واقعة في الواقع فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان
لم يجمعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الامر وهو المطلوب (لا على من يجمعها
مطلقاً) أي يجمع معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الامر أيضاً فان هذه
الحجة لا تقوم عليه قطعا لان كل ما يورد في اثبات معلومية صدق مقدماتها يتجه عليه منع
المعلومية اذ لم يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع وقد يقال أراد ان ما ذكرناه في امتناع كسبية
الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها باسرها

(قوله والحق النخ) يعني اذا اردو السؤال المذكور بطريق النقض يمكن التفتي عنه بالمنع المذكور
وأما اذا أورد بطريق المنع فلا يتم الدليل المذكور الا اذا اعترف المانع بمعلومية تلك القضايا في نفس
الامر وأما اذا منع معلوميتها فيه وعلى ذلك التقدير فلا سبيل للمستدل الا السكوت
(قوله بان تلك القضايا) فاللام في قوله بالمعلومات للعهد
(قوله معلومة عليه) أي على ذلك التقدير
(قوله فكيف الخ) عطف على قوله فلا تكون معلومة عليه داخل تحت الزعم كأنه قيل فزعم انه
كيف يجوز التمسك بها في ابطال ذلك التقدير
(قوله اذ حيثئذ يجب الخ) دليل على كونه حجة قائمة على من اعترف
(قوله فلا كلام) في انه يجوز التمسك بها
(قوله كان ذلك التقدير النخ) اذ الامور الواقعة في نفس الامر متجامة
(قوله بان لنا معلومات النخ) فاللام في قوله بالمعلومات للجنس

(قوله وقد يقال أراد الخ) فان قلت لعلم المعتبر بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التي
استدلنا بها فلا يتم دليلنا حجة عليه حيثئذ فلا وجه لجل كلام المص على هذا القيل قلت مدار نفى
معلومية هذه القضايا كسبية الكل ليس الا فالاعتراف بمطلق المعلوم على تقدير كسبية الكل كيف ينكر معلومية
هذه القضايا المذكورة في الاستدلال

كسبية وذلك لانا اذا أثبتنا حينئذ ان الكل من كل منهما ليس كسبياً لزم ان يكون بعض كل منهما ضرورياً وامامنا يحدد المعلومات ولا يعترف بشئ منها فله ان يقول امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورة البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره في الاستدلال الثاني على أن تصور العلم ضرورى (وبعضه نظرى بالضرورة) الوجدانية أيضاً فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب (المقصد الرابع) في بعض مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة وهي (أى تلك المذاهب بتأويل الطرائق) (أربع) المذهب (الاول ان الكل ضرورى وبه قال ناس) من

(قوله لانا اذا أثبتنا الخ) هذه الشرطية صادقة وان لم يكن مقدمها صادقا فان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفها فاقبل لعل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التي استدلتنا بها فلا يقوم حجة عليه حينئذ فلا وجه لحمل كلام المصنف على هذا القول ليس بشئ لان ورود المصنف على صدق المقدم لا يدفع ورود هذا الاعتراض على تقدير صدقه على الدليل المذكور

(قوله بالضرورة الوجدانية) يعنى أن مقابلة الضرورة بالوجدان وان كان ظاهر الدلالة على ان يكون المراد بها غير الوجدان بناء على ان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ما عدا الخاص الا ان المراد بها هو الخاص بمعونة المقام ونص ههنا بالضرورة تنبها على ان هذا الوجدان لا يخفاء فيه بخلاف الاول ولذا اختلف فيه كما سيبنى في المقصد الذى يليه

(قوله بتأويل الطرائق) جميع طريقة ليسح تذكير أربع فانه ينظر في تذكير العدد وتأتيه الى واحد المعدود ان كان جمعا لا الى لفظ المعدود

(قوله بالضرورة الوجدانية) دفع لما يتوهم من ظاهر قول المصنف بعضه ضرورى بالوجدان وبمعنه نظري بالضرورة من ان الثانى ليس بالوجدان وتنبه على أن مراده بالضرورة هو الضرورة الوجدانية وفي اختلاف العبارة على الوجه الذى وقع دون العكس نكتة وهي أن ضرورة البديهي بادراك عدم النظر فهي أنسب بالوجدان الذى هو الادراك الباطنى وضرورة وجود النظرى يتحقق وجود النظر الذى هو أنسب بادراك العقل أو الحس الظاهر الذى يعرف مبادئ النظر على أن في العبارة الاولى حذراً عن شناعة التكرار اللفظي وفي الثانية رعاية لحسن المقابلة

(قوله بتأويل الطرائق) وجه التأويله أن الواجب في العبارة أربعة لان المذكر بالتاء فأول المذاهب بالجمع المؤنث وهي الطرائق لأنها جمع طريقة قال في شرح اللب واعلم ان اعتبار لحق التاء بهذه الاعداد وعدم لحوقها انما يكون بالنظر الى واحد المعدود لا الى لفظ المعدود فان كان المعدود جمعا لفظا وواحده مؤنثا غير العلم حذفت التاء منها نحو ثلث نسوة وعيون وان كان مذكرا أثبت التاء سواء كان في لفظ الجمع علامة التأنيث كاربعة حمامات في جمع حمام أو لم يكن

أصحابنا (وهو قول الامام الرازي) وذلك لعدم حصول شيء منه بقدرتنا اذ لا تأثير لها عندنا (وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه) أي توقف بعض من الكل أو توقف العلم (على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية) بلا مخالفة معنوية لانا نسلم أن ليس لقدرتنا تأثير في حصول شيء منه لكننا نمنى بالكسبي المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبا ومحصل عقيب النظر عادة لا ما يؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها إما ضرورية ابتداءً أو لازمة عنها لزوماً ضرورياً فانه إن بقي احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علماً واذا كانت كذلك كانت بأسرها ضرورية وقال ناقدنا أراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغنى عن النظر وقد سمي كل اليقنيات ضرورياً موافقة لقول أبي الحسن الأشعري (وفرقة تمنع ذلك) أي توقفه على النظر (وهؤلاء ان أرادوا) بعدم توقفه (أنه) أي العلم (لا يتوقف على النظر وجوباً) اذ ليس بينهما ارتباط

(قوله أي توقف بعض الخ) يريد أنه لا يجوز رجوع الضمير الى الكل باعتبار كل واحد وهو ظاهر فلما ان يرجع الى البعض المفهوم من الكل أو الى الكل لكن توقفه باعتبار البعض أو الى العلم المفهوم من كون الضروري قسماً منه

(قوله قال الامام الرازي الخ) تأييد لما تقدم فان ما نقله من المحصل يدل على اتقسام العلم الى الضروري ابتداءً والى ما لازم منه لزوماً ضرورياً وهو الكسبي عندنا وقول ناقدنا قد يسمي كل اليقنيات ضرورياً يدل على اطلاق الضروري عليهما بمعنى أنه لا تأثير لقدرتنا ومن لم يفهم وقع في حيص بيص فقال يشير بنقله الى ضعف ما وقع في بعض نسخ الكتاب بعد قوله وبه قال ناس وهو قول الامام الرازي ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وناقدنا لدلالته على أن المراد بالضروري معنى القطعي لا ما يقابل النظري فان الإشارة الى ما ليس في الشرح أثر منه لا معنى له (قوله دون البديهي) والام يصح تقسيمه الى القسمين

(قوله أي توقف بعض من الكل الخ) يريد ان ضمير توقفه ليس براجع الى الكل لحصول بعض العلوم بلا توقف على النظر ورجوعه الى الكل من حيث هو كل بعيد وكذلك الى المحمول أعني الضروري لان المراد به هو المفهوم

(قوله قال الامام الرازي الخ) يشير بنقله الى ضعف ما وقع في بعض نسخ الكتاب بعد قوله وبه قال ناس وهو قول الامام الرازي ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وكلام ناقدنا لدلالته على ان مراد الامام بالضروري معنى الاطراري لا ما يقابل النظري

عقل يوجب ذلك (بل) يتوقف عليه (عادة أو) أرادوا به (ان العلم) الحاصل بعد النظر (غير واقع به) أي بالنظر (أو) غير واقع (بقدرتنا) على وجه التأثير (بل بخلق الله تعالى)
 فينا عقيب النظر بطريق جريان المادة (فهو مذهب أهل الحق من الاشاعرة) واحتراز
 بذلك عما اختاره الامام الرازي في المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لاعلى سبيل
 التوابع وقد نسب هذا القول الى القاضي وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر للعلم
 وجوباً من غير أن يكون النظر علة أو مولداً (وان أرادوا) بعدم توقفه عليه (أنه لا يتوقف
 عليه أصلاً) أي لا تأثيراً ولا وجوباً ولا عادة (فهو مكابرة) ومخالفة لما يجده كل عاقل من أن
 علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها (المذهب الثاني) في هذه المسئلة (ان
 التصور لا يكتسب) بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضرورياً حاصل بلا اكتساب ونظر
 بخلاف التصديق فإنه ينقسم الى ضروري ومكتسب (وبه قال الامام الرازي) واختاره
 في كتبه (لوجهين أحدهما أن المطلوب) التصوري (اما مشهور به) مطلقاً (فلا يطلب)

(قوله أو أرادوا الخ) الفرق بين الوجوه الثلاثة انه على الاول نفي للتوقف الوجوبي مطلقاً سواء
 كان سبباً أولاً وعلى الثاني نفي للتوقف السببي وعلى الثالث نفي التوقف كناية عن نفي التأثير لاستلزام
 التأثير التوقف

(قوله بذلك) أي بقوله أهل الحق

(قوله بخلاف التصديق الخ) لان ما يتعلق به التصديق أعني النسبة أمر واحد معلوم تصور أعجوب
 تصديقاً فلا تجري الشبهة المذكورة فيه وكذا الثانية وهو ظاهر
 (قوله ان المطلوب التصوري) ماخصه انه لو كان المطلوب التصوري مكتسباً لما امتنع طلبه والتالي
 باطل اما الملازمة فظاهرة وأما بطلان التالي فلأن المطلوب التصوري اما مشهور به أو غير مشهور به

(قوله أو أرادوا الخ) الفرق بين المرادين بحسب الظاهر ظاهر لان الاول يشير اشارة واضحة الى
 جواز حصوله بغير النظر بطريق خرق المادة والثاني لا يشير اليه كذلك بل يجمع ظاهراً توقفه عقلاً
 على نظرنا وان كان لا يستلزمه وهذا القدر من الفرق لا ينافي الحكم بان كلا منها مذهب أهل الحق
 لان عدم الاشارة الى شيء ليس اشارة الى عدمه فتأمل

(قوله بل كل ما يحصل منه الخ) قيل لم لا يجوز ان يحصل شيء منه بطريق ان يترتب أشياء يري
 انه هل يؤدي الى شيء أم لا فيتنق ان يؤدي الى تصور مخصوص نعم يمكن الالتزام لمن يقول بالطلب
 (قوله ان المطلوب التصوري اما مشهور به الخ) قيل عليه انه منقوض باكتساب التصديق مع
 جريان الدليل فيه أجيب بان ما يتعلق به التصديق كالتفنية أو النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع

لحصوله بناء على أن تحصيل الحاصل محال بالضرورة (أولاً) يكون مشعوراً به أصلاً (فلا يطلب أيضاً لأن المنقول عنه) بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق (لا يمكن توجه النفس) بالطلب (نحوه) بالضرورة أيضاً (وأجيب) عن هذا الوجه (بأن الحصر) أي حصر المطلوب التصوري فيما هو مشعور به من جميع الوجوه أو غير مشعور به أصلاً (ممنوع لجواز أن يكون معلوماً) ومشعوراً به (من وجه دون وجه) آخر ولم يتبين بما ذكره أن هذا القسم يمتنع طلبه (فماد) الامام (وقال الوجه المعلوم مطلقاً والوجه المجهول مجهول مطلقاً فلا يمكن طلب شيء منهما) لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المنقول عنه بالكلية (والجواب) عن هذا الوجه بعد استيفاء الانقسام الثلاثة أن يقال (لأنسلم أن الوجه المجهول مجهول مطلقاً) أي من جميع الوجوه (فإن المجهول مطلقاً ما لم يتصور ذاته) بكنهه (ولا شيء مما يصدق عليه) من ذاتياته أو عرضياته (وهذا) الوجه المجهول ليس كذلك بل (قد يصور شيء) مما (يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فإن) الوجه

وكل منهما يمتنع طلبه فالطلب التصوري يمتنع طلبه وبما حررنا يندفع ما قيل لم لا يجوز أن يحصل شيء فيه بطريق أن يترتب أشياء يري أنه هل يؤدي إلى شيء أم لا فينتق أن يؤدي إلى تصور مخصوص (قوله بكنهه) قدر هذا اللفظ ليصح مقابله بقوله ولا شيء مما يصدق عليه فإن هذا أيضاً تصور للذات إلا أن المراد به ولا شيء مما يصدق عليه من حيث أنه يصدق عليه والقرينة على هذا التقدير ما تقر من أن العام إذا قبله بالخاص يراد به ما عدا الخاص ووقع في بعض النسخ ولا شيء مما يصدق عليه فهو تقدير للمعطوف

(قوله فإن الوجه المجهول فرضاً هو الذات الخ) أشار بقوله فرضاً إلى أن اعتبار مجهولية الذات بطريق

التوجه إليه مجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فإن ما يكون مجهولاً بحسب التصور يكون مجهولاً مطلقاً إذا علم قبل التصور وحاصله أن متعلق التصديق يجوز أن يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور

(قوله بكنهه ولا شيء مما يصدق عليه) الواقع في بعض نسخ المتن ولا شيء بالباء الجارة ولهذا قدر الشارح لفظ بكنهه تعيناً لما عطف عليه قوله ولا شيء وفي بعض النسخ ولا شيء بالرفع عطفاً على ذاته فيتوجه على ظاهره أنه يشعر بعدم الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه لأنه جعل تصور الوجه الصادق على الشيء متافياً لمجهوليته المطلقة ولين اشافي لما لا تصوره ولو بوجه والتوجيه أن مراده شيء مما يصدق عليه من حيث أنه يصدق عليه فيتم التقريب

(قوله فإن الوجه المجهول فرضاً هو الذات والحقيقة) قال في شرح المقاصد هذا تحقيق لما هو المهم

(المجہول) فرضاً (هو الذات) والحقیقة التي تطلب تصورها بكنهها (و) الوجه (المعلوم) بعض الاعتبارات الثابتة له (الصادقة عليه سواء كان ذاتياً له أو عرضياً له) (كما يعلم الروح) مثلاً (بأنها شيء به الحياة والحس والحركة وان لها حقيقة) مخصوصة (هذه) الأمور المذكورة (صفاته فتطلب تلك الحقيقة) (بميزها) لتصور بكنهها أو بوجه أنهم بما ذكر وان لم يبلغ الكنه (ومنهم من أثبت) في جواب هذه الشبهة (وراء الوجهين) أي

التثنية اهتماماً بشأن ما هو الأهم أعني اكتساب التصور بحسب الحقيقة وفي شرح المقاصد مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف انتهى وهذا بناء على أن تصور الشيء بحقيقته حصول الشيء بنفسه فلا يمكن طلب حصوله باعتبار حصول أمر عارض له إذ الشيء إذا كان حاضراً لا يطلب شيء آخر يكون آلة لحصوله فليس المطلوب الاثبات ذلك العارض له وكونه وجهاً من وجوهه فإنه التصديق

(قوله ومنهم من أثبت النسخ) اعلم أنهم اختلفوا في علم الشيء بالوجه وعلم وجه الشيء فقال من لا تحقيق له أنه لا تغاير بينهما أصلاً وقال المتأخرون بالتغاير بالذات إذ في الأول الحاصل في الذهن نفس الوجه وهو آلة للاحتكاك الشيء والشيء معلوم بالذات وفي الثاني الحاصل في الذهن صورة الوجه وهو المعلوم بالذات من غير التفات إلى الشيء ذي الوجه وذلك للتقدمون أنتفاير بينهما بالاعتبار إذ لا شك في أنه لا يمكن أن يشاهد بالفاحك أمر سواء إلا أنه إذا اعتبر صدقه على أمر وأخذه معه كما في موضوع التقضية المحصورة كان علم الشيء بالوجه وإذا اعتبر مع قطع النظر عن ذلك كان علم الوجه كما في موضوع التقضية الطبيعية إذا علمت هذا فاعلم أن عود الامام إما مبنى على عدم التغاير مطلقاً وتقريره أن الشيء المشعور به من وجه دون وجه لا يطلب بوجهيه لأن الوجه المعلوم معلوم والوجه المجہول مجہول فلا يطلب شيء منهما فلا يمكن طلبه وإما مبنى على رأي المتقدمين وتقريره أن المطلوب إذا كان مشعوراً به بوجه دون وجه كان المعلوم والمجهول في الحقيقة هما الوجهان لكن من حيث صدقهما على ذلك الشيء

أعني إمكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبه على أن مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف وفي التنبيه عليه بحث ظاهر إذا اكتساب بعض العوارض للشيء بعد معرفة حقيقته قد يكون من حيث أنه آلة للملاحظة ومراًة يتعرف حاله به فيكون المطلوب التصور دون التصديق وكون التصور بالعارض أنقص من التصور بالكنه لا ينافي كون الأول مطلوباً قد يتعاقب به الفرض دون الثاني والأولي أن تعيين جهة المجهولية للذات لكونها أغلب وأنسب لمن هو بصدد معرفة حقائق الأشياء فلذا حمل الشارح الذات في عبارة لاس على الحقيقة ولم يحمله على ذات المطلوب حتى يشمل أنواع التعريفات كما سيأتي مثله على أن فيه تنبيهاً على التوجيهين

الوجه المعلوم والوجه المجهول (أمراً ثالثاً) هو المطلوب (يقومان) أى الوجهان (به) وهذا القيد اعنى قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه حزازة لجواز أن يكون أحد الوجهين جزءاً واطلاق القيام عليه مستبعد جداً الا أن يراد به الحمل (ولاحاجة) في دفع هذه الشبهة (اليه) أي الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان إثباته يخالف للوائح وذلك لانا اذا أردنا تعريف مفهوم لتصوره فلا بد أن تكون ذات ذلك المفهوم

وانحد هما به والمعلوم معلوم مطلقاً والمجهول مجهول مطلقاً لا يمكن طلب شئ منهما فان أجيب على رأى المتقدمين فالجواب ما ذكره المصنف وهو اننا لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقاً لانه اذا كان الوجه المعلوم معلوماً من حيث الاتحاد بذلك الشئ والمجهول مجهولاً من تلك الحيثية كان الوجه المجهول معلوماً من حيث اتحاد الوجه المعلوم به ولا معنى حينئذ لجواب فقد المحصل اذ المطلوب ليس أمراً ثالثاً عندهم وان أجيب على رأى المتأخرين فالجواب ما ذكره في النقد وهو انه لا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب الامر الثالث الذى هو ذو الوجهين فكما ان الوجه المعلوم صار آلة للملاحظة الشئ ومראה لا نكتشفه كذلك يطلب ذلك الشئ بان يصير امر آخر آلة للملاحظة ومראה له وتفصيله ان عارض الشئ قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوماً والشئ مغفولاً عنه بالكلية وقد يجعل آلة للملاحظة وحينئذ يكون معلوماً باعتبار ذلك العارض مجهولاً باعتبار آخر فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية أخرى ولا استحالة فيه ولا معنى حينئذ لجواب المصنف اذ ليس المطلوب عندهم الوجه حتى يجاب بان الوجه المجهول ليس مجهولاً مطلقاً فتدبر والله الموفق وأما ما ذكره الشارح من انه الزام للامام حيث اعترف بمغايرة الوجهين لذى الوجهين ففيه ان العبارة المشعرة بالتغاير ليس الا قوله لكن لما اجتماعاً في شئ واحد اذ لا بد من التغاير بين الطرفين والمظروف وهو لا يقتضى التغاير بالذات لجواز ان يكون مراده لما اجتماعاً في شئ واحد هو الكل من حيث هو كل بل نقول لا بد من حمل كلامه على ذلك اذ لو حمل على التغاير بالذات لم يتم التقريب اذ لا يلزم من انتفاء الاجمال في الوجهين انتفاء الاجمال في الشئ ذى الوجهين وحينئذ لا يتم الالتزام اذ ليس في الحقيقة الا الوجهان ولا يمكن طلب شئ منهما

(قوله مستبعد جداً) اذ القيام بمعنى العروض والحصول به يمتنع في الجزء وأما بمعنى الاختصاص التاعت أو التبعية في التحيز فلا أنه لا تصور التبعية والتبعية الا بعد تعقل وجود كل منهما بدون الآخر ولا يعقل وجود الكل بدون الجزء ولاجل الخفاء في عدم صحة المعنيين الآخرين قال مستبعد جداً دون غير صحيح

(قوله أحد الوجهين جزءاً الخ) في كونه جزءاً كفاية في ان القيام هنا غير واقع موقعه فلهذا اقتصر عليه والا فيجوز ان يكون كلا الوجهين جزءاً

أي نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا ليمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات أي ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك أيضا من أن يكون أمر ماضى عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا إياه فهذا هو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات أي بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول ولا خفاء في أنه ليس هناك أمر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور أن يكون المطلوب أمراً ثالثاً وراء الوجهين فإن قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو هو وقد يطلب وجهه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير الأخير يثبت أمور ثلاثة مفهوم الانسان الذي هو المطلوب ووجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوباً ووجهه المعلوم الذي به يمكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب فليس لنا الا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم أن صاحب نقد المحصل أثبت الامر الثالث الزاماً للامام بما ذكره في مسألة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعما في شيء واحد ظن أن العلم الجملي نوع يتغير العلم التفصيلي فانه قد اعترف عنه هناك بأن الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يتغير الوجهين فالزم ههنا بأن المطلوب التصوري ليس أحد الوجهين بل الشيء الذي له ذاتك الوجهان ويشهد لما ذكرناه ان هذا المثبت قال في نقد تنزيل الافكار المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المألومة ببعض عوارضها فاكنتي بالوجهين (وقال بعض المتأخرين) هو المولى شرف الدين الراغب ان هذه الشبهة اذا ردت الى قوانين الاستدلال كانت قياساً مقبلاً

(قوله كانت قياساً مقبلاً) أى كانت مشتملة على قياس مقسم فان ما ثبت به بطلان التالى قياس مقسم والشبهة في نفسها قياس استثنائي كما عرفت وفيه بحث لانه يمكن تقريرها هكذا لو كان التصور

(قوله ولا خفاء في أنه ليس هناك أمر ثالث) قيل فيه بحث لان الوجه المعلوم كالماشي بالنسبة الى الانسان كنا نعلمه قبل ان يصير آلة للملاحظة أمر ما هو الانسان فاذا تصورنا الانسان بالماشي فميه ملحوظ وآلة ملاحظة حاصلة في هذا الآن ونطلب شيئاً آخر هو آلة ملاحظة أخرى للمحوظات ولا فساد في كون الشيء الواحد ملحوظاً بمجهتين والواقع ليس الا هذا فليتأمل

(قوله قياساً مقبلاً) القياس المقسم على صيغة المفعول قياس اقتراني مركب من متفصلة وحليات بعدد

من منفصلة ذات جزئين وهو من حليتين هكذا المطلوب التصوري امامشعور به واماغير
مشعور به وكل مشعور به يتمتع طلبه وكل غير مشعور به يتمتع طلبه فالمطلوب التصوري
يتمتع طلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما يصح اذا صدقت الحليتان من الكن قولنا (كل
مشعور به يتمتع طلبه وكل غير مشعور به يتمتع طلبه لا يجتمعان على الصدق اذ العكس
المستوي لعكس نقيض كل) منهما (ينافي الآخر) فاذ الاول يعكس بعكس النقيض الى
قولنا كل مالا يتمتع طلبه فهو غير مشعور به وهذا العكس يعكس بالمستوى الى قولنا بعض
غير المشعور به لا يتمتع طلبه وهذا اخص من نقيض الثاني فينا فيه وكذا الثاني يعكس
بعكس النقيض الى قولنا كل مالا يتمتع طلبه فهو مشعور به ويعكس هذا العكس بالمستوى
الى قولنا بعض المشعور به لا يتمتع طلبه وهو اخص من نقيض الاول فينا فيه أيضا واذا

مكتسبا لما يتمتع طلبه لكن التالي باطل لان المطلوب لابد ان يكون معلوما ومجهولا ولاشئ من التصور
كذلك لانه اما معلوم مطلقاً أو مجهول مطلقاً

(قوله وهذا العكس الخ) قيل ان عكس نقيض كل منهما ينافي عكس نقيض الاخرى فلا حاجة الى
اعتبار العكس المستوي وليس بشئ لان المستدل لا يعترف بالتماثل بينهما فانه يقول ان كل مالا يتمتع طلبه
فهو غير مشعور به ومشعور به كالمطلوب التصديقي وقد بين شارح المطالع عدم اجتماعهما في الصدق
بان ضم عكس نقيض احدهما الى عين الاخرى لينتج الحال هكذا كل مالا يتمتع طلبه فهو غير مشعور
به وكل غير مشعور به يتمتع طلبه ينتج كل مالا يتمتع طلبه يتمتع طلبه
(قوله اخص من نقيض الثاني) لان نقيضه سالبة جزئية أعني ليس كل ما هو غير مشعور به يتمتع
طلبه وهذه موجبة جزئية معدولة تقتضى وجود الموضوع

أجزاء الانفصال والتأليفات بين الحليات وأجزاء الانفصال منحدرة النتيجة وكأنه انما يسمى مقبلا لان
الحليات منقسمة على أجزاء الانفصال

(قوله اذ العكس المستوي لعكس نقيض الخ) لا يخفى عليك ان عكس نقيض كل منهما ينافي عكس
نقيض الآخر فلا حاجة الى اعتبار الانعكاس بالعكس المستوي وكأنه أراد أن يثبت التنافي تعريج
اخذى القدمتين واعلم ان لعدم صدق الحليتين مما وجها آخر غير ما ذكره المصنف وهو أن عكس
نقيض كل واحدة منهما ينتظم مع عين الاولى قياسا منتجا للحال فيقال مثلا كل مالا يتمتع طلبه
فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به يتمتع طلبه فينتج كل مالا يتمتع طلبه يتمتع طلبه وعلى هذا
(قوله وهذا اخص من نقيض الثاني) لان نقيض الثاني سالبة لا يحتاج الى وجود الموضوع وهذا
معدول محتاج اليه

كان لازم كل منهما منافيا للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقا (فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس التقيض تارة) فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس التقيض الى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء مما لم يقم عليه برهان (و) اجيب (بتقييد الموضوع فيهما بالتصور أخرى) أى نحن نستدل هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وحينئذ تنعكس الحلية الاولى بعكس التقيض الى قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض مالميس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الحلية الثانية لان موضوعه اعم من موضوعها ألا ترى أن مالميس تصورا

(قوله الى موجبة كلية) معدولة وأما انعكاسها الى موجبة كلية سالبة الطرفين كما أثبتته شارح المطالع فلا يفيد عنها لان الموجبة السالبة الطرفين في حكم السالبة البسيطة في عدم اقتضاء وجود الموضوع حينئذ يجوز ان يقال يصدق عكس تقيض كل منهما ولازمه بانتفاء الموضوع فلا ينافي الاصل المقتضى لوجود الموضوع وكذا ضم عكس تقيض كل منهما مع عين الاخرى لا ينتج لانتفاء ايجاب الصغرى وبما ذكرنا تبين ان الجواب المذكور تام وان دفع ما قبل ان قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به لازم قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه سواء سمي عكس التقيض أولا وهذا القدر كاف في امتناع اجتماع المقدمتين على الصدق لانه ان أراد انه بمعنى العدول لازم له تغير مسلم لان الشيء اما مشعور به أو غير مشعور به وكل منهما عما يمتنع طلبه فليس لما لا يمتنع طلبه فرد حتى يصدق الايجاب العدولي وان أراد بمعنى السلب فمسلم لكن لا يفيد لما صرفت

(قوله واجيب بتقييد الموضوع الخ) وعندى جواب آخر عن الاعتراض وهو ان القضية المأخوذة في القياس قولنا كل مشعور به مطلقا أي من جميع الوجوه يمتنع طلبه وعكس تقيضه كل مالا يمتنع طلبه ليس مشعورا به مطلقا وعكسه المستوى بعض مالميس مشعورا به مطلقا لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الاصل لجواز صدقه باعتبار ان يكون ذلك البعض مشعورا به من وجه دون وجه كالمطلوب التصديقي

(قوله مما لم يقم عليه برهان) أى على زعمهم والا فقد أبدى الشارح طريقة المتقدمين ودفع عنها الشبهة التي أوردها الكاتب وهمنا بحث وهو ان المتأخرين استدلوا على ان الموجبة لا تنعكس موجبة على طريق القدماء لعدم لزوم في بعض المواضع لكننا نعلم انها تنعكس اليها بالمعنى العرفي في بعض المواد فان قولنا كل انسان حيوان يستلزم قولنا كل مالميس بحيوان ليس بانسان اطلاق عليه العكس في الاصطلاح أم لا بل هو عكس اصطلاحي كما صرح به الشارح في بعض مصنفاته واستدل عليه بصدق التعريف والانعكاس فيما نحن فيه متحقق فيكون في اثبات مطلوب المدعى فالحق ان الجواب هو الثاني واما اعتراض صاحب الكشف عليه وجواب الرازي عنه فليطلب من شرح المطالع

مشهوراً به جاز أن لا يكون تصوراً أصلاً وان يكون تصوراً غير مشهور به ونس على ذلك حال العملية الثانية فان العكس المستوي لعكس نقيضها هو قولنا بعض مالمس تصوراً غير مشهور به لا يمتنع طلبه وموضوعه أعم من موضوع العملية الاولى فلا منافاة بينهما (الوجه الثاني) من متمسكي الامام في امتناع كسبية التصور ان يقال (المابئية) أى المفهوم التصوري (ان عرفت) وحصلت بالكسب والنظر (فاما بنفسها أو بجزئها أو بالخارج) منها سواء كان خارجاً بتمامه أو ببعضه (والاقسام) بأسرها (باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها) لان معرفة المرف الموصول متقدمة على معرفة المرف الموصول اليه وتقدم الشيء على نفسه محال بديهية (واما الثاني فلان جميع الاجزاء نفسها) فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف للشيء بنفسه (وبعض) من اجزاء الماهية (ان عرفها وانها لا تعرف) بالتخفيف من المعرفة (الا بمعرفة جميع الاجزاء عرف) ذلك البعض (نفسه) وقد أبطل (الخارج) أي وعرف الجزء الخارج هو منه (وسيدخل) وهذان المحذوران

(قوله أى المفهوم التصوري) أي ما من شأنه ان يتصور وقائدة التفسير اخراج المفهوم التصديقي فان الامام قائل باكتسابه والقرينة على ذلك التفسير قوله ان عرفت (قوله فاما بنفسها) أي من غير تصريح بالجزء فيخرج عنه التعريف بجميع الاجزاء ويدخل في قوله بجزئها سواء كان الح فيشمل المركب من الداخلة والخارج كالرسم التام (قوله وعرف الخ) لما كان اللازم من تعريف البعض للخارج تعريف الشيء للخارج وما سيدخله هو التعريف بالخارج والتعريف بالخارج لا يستلزم التعريف بالخارج فان الجزء اذا عرف الكل فهو تعريف للخارج وليس بالخارج جعل الشارح قوله الخارج صفة جرت على غير ما هي له فالاستدراك

(قوله أى المفهوم التصوري) فسر الماهية بهذا وان كانت شاملة للمفهوم التصديقي لان النزاع في المفهوم التصوري فان قلت ماهية الشيء ما به الشيء هو هو سواء وجد الفاهم أو لم يوجد وعلى تقدير وجوده فهم أو لم يفهم فكيف عرفها بالمفهوم قلت أراد بالمفهوم ما من شأنه ان يتعلق به الفهم لا المفهوم بالفعل (قوله فلان جميع الاجزاء نفسها) فان قلت التعريف بالجزء لا يتناول التعريف بجميع الاجزاء لانها نفس الشيء لاجزؤه وحل الجزء على مالمس بخارج لا يلائم جعله قسماً للتعريف بالنفس قلت أراد بالتعريف بالجزء ان يكون الجزء مذكوراً في التعريف صراحة فيتناول التعريف بجميع الاجزاء ويقال التعريف بالنفس فتأمل

(قوله أى وعرف الجزء الخارج هو منه) صرف العبارة عن ظاهرها دفماً لما يقال الذي سيدخل هو التعريف بالخارج لا بالخارج

انما يلزم ان اذا كان ذلك البعض معرفاً لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلا بد ان يعرف جزءاً منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفاً لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله من الاجزاء (واما الثالث فلان الخارج لا يعرف) الماهية (الا اذا كان شاملاً لافرادها دون شيء مما عداها) ليكون مميزاً لها عن جميع ماسواها (والعلم بذلك) الاختصاص الشمولى (يتوقف على تصورها وأنه دوز) لتوقف تصور الماهية حينئذ على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها (وتصور ما عداها مفصلاً وأنه محال) لاستحالة احاطة

راجع الى البعض دون موسوف الخارج وهذا بناء على مذنب الكوفيين من انه لا يجب ابراز الضمير فيها ليرتفع اللبس بالابراز كما نص عليه في الرضى وحمل شارح المقاصد عبارة المتن على التسامح ولعل وجهه انه لا يجوز اشتغال أحد الجزئين على الآخر لامتناع التكرار في الذاتى فيكون كل منهما خارجاً عن الآخر فالتعريف للخارج مستلزم للتعريف بالخارج وهنا

(قوله فلا بد ان يعرف جزءاً منها) اذ لو لم يعرف شيئاً من اجزائها كانت الماهية معلومة بجميع اجزائها بديهية أو بشئ آخر أو بمجولة فلا يكون الجزء المعروف معرفاً لها
(قوله لان كل جزء النح) والالزم التكرار في الذاتى فلا يكون الذاتى ذاتياً -
(قوله شاملاً لافرادها) معلوماً شموله واختصاصه ليكون مرجعاً لاعتباره للتعريف دون ما عداها
(قوله مفصلاً) اذ لو لم يعلم مفصلاً لاحتمل وجوده في بعض ما عداها فلم يقصد التمييز التام

(قوله فلا بد ان يعرف جزءاً منها) اذ لو لم يعرف شيئاً من الاجزاء بان كانت بأسرها معلومة أو بان تبقى مجولة كما كانت لم يكن ما فرضناه معرفاً سبباً لمعرفة الماهية وموصلاً الى تصورها فلا يكون معرفاً اذ لا معنى للمعرف الا الموصلة

(قوله واما غيره فيلزم التعريف بالخارج) فان قلت الجزء المعروف وان كان غير المعروف وخارجاً عنه لكن يجوز ان يكون ذلك الجزء المعروف مركباً من المعروف وغيره فلا يلزم التعريف بالخارج وان النجاء على ان الغير لا يطلق على الكل بالنسبة الى جزئه يبقى الاحتمال المذكور خارجاً عن التسمين قلت لم يلتفت اليه لانه ينقل الكلام الى تعريف المركب فيلزم الانتهاء الى تعريف الجزء لجزء خارج هو عنه واما القول بجواز ان يكون المعروف هو المجموع من حيث هو مجموع لاشئ من اجزائه فهو الجواب الحق على ماسبق من الكلام الآتى في تقرير الاعتراض

(قوله والعلم بذلك الاختصاص الخ) فيه نظر لان الحد الاوسط ليس مكرراً ظاهراً ولو قال الا اذا علم شموله لافرادها دون شيء مما عداها لم يرد هذا

الذهن بما لا يتناهي تفصيلاً (وأجاب عنه بعض المتأخرين) يعني صاحب نقد المحصل (بأن جميع أجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد) من أجزائها (مقدم) عليها بالذات (فكذا الكل) يكون مقدماً عليها فلا يكون نفسها لا متنازع تقدم الشيء على نفسه فجاز تعريفها بجميع أجزائها (قلنا) في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة (الماهية لو كانت غير جميع الأجزاء فاما معها) أي فاما ان يكون تحصل الماهية مع الأجزاء واذ ليست تلك الأجزاء تمامها فلا بد هناك من أمر آخر معتبر في ذاتها (فلا تكون) جميع الأجزاء (جميعاً) هذا خلف (أو دونها) أي أو يكون تحصلها بدون الأجزاء ونقطع النظر عنها (فلا تكون أجزاء) لاستعالة تحصل الماهية بدون أجزائها والظاهر في العبارة أن يقال لو لم يكن جميع الأجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلها فلا يكون جميعاً أو خارجاً عنها فلا يكون أجزاء (و) قلنا في دفعه بطريق المناقضة (لا يلزم من تقدم كل) من الأجزاء على الماهية (تقدم الكل عليها) فان الكل المجموعى وكل واحد قد يتخالفان في الاحكام فان كل انسان تسعه هذه الدار التي لا تسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول

(قوله قلنا الخ) الاعتراضات الثلاثة مبنية على حمل الجواب الذي ذكره ناقد المحصل على المعارضة لدليل مقدمة من مقدمات شبه الامام وهي قوله جميع أجزاء الشيء نفسه وان ترك دليلها بناء على دعوى الظهور كما يشعر به قول الشارح فجاز تعريفها بجميع أجزائها لكن لاخفاء في جواز حمله على المنع والسند بل الحق ذلك وحينئذ يحمل الجواب الاول على اثبات المقدمة الممنوعة وأما الثاني والثالث فغير موجه واما حمل ما ذكره صاحب النقد على النقض على ما فهم فغير موجه لانه ذكر دليلاً برأيه على عدم النفسية ولم يثبت ان دليل الامام يستلزم المحال

(قوله بطريق المعارضة) فيه انه اذا كان المذكور في النقد معارضة كيف يمكن دفعه بطريق للمعارضة فان المعارضة للمعارضة لا تسمع الا أن يقال لما لم يستدل أولاً على تلك المقدمة فكان المعارض مستنداً على ابطالها فكان هذه المعارضة معارضة للدليل لامعارضة للمعارضة

(قوله وأجاب عنه بعض المتأخرين الخ) قيل يمكن ان يجعل هذا الجواب معارضة لعدم جواز التعريف بجميع الأجزاء لا متناً وسنداً والا لكان الكلام الآتي عليه كلاماً على السند ثم ان منع النفسية وان لم يستلزم جواز التعريف بالجميع لجواز وجود مانع آخر لكن لما جعل المستدل علة عدم الجواز هو النفسية فاذا منعت لزوم الجواز بالنسبة اليه ويمكن ان يجعل قعناً باحد المعنيين وهو استلزام الدليل الذي اقيم على عدم جواز التعريف بجميع الأجزاء على تقدير صحته المحال وهو تقدم الكل عليه

كل واحد من الاجزاء جزء من الكل المجموعى الذى ليس جزءا لنفسه ثم انه ايد هذه المناقضة بقوله (والا) أى وان لم يصح ما ذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شئ تقدم الكل عليه (تقدم الكل) أى كل الاجزاء (على نفسه) لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بيمينه ويمكن أن يحمل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان أراد هذا الحبيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه ما قدمناه (وان أراد) به (الاجزاء المادية) فقط (لم يكن) ما أرادناه أى الاجزاء المادية وحدها (جميعا) حقيقة بل بمضا داخلا فى القسم الثانى (ولا كافية فى معرفة كنه الماهية) فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه (وقال غيره) وهو القاضي الارموي (بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء) وحصله على ما تلخصه فى بعض كتبه أن جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات إلا أنها متغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بمدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فجميع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس فى ذلك تقدم شئ على نفسه ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة هو اننا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت فى ذهننا تصوراتها مما مرتبة يحصل لنا حينئذ تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فاذللك قال (والحق ان الاجزاء اذا استحضرت فى الذهن (مرتبة) مقيدا بعضها ببعض (حتى حصلت) صورها فيه بجمعة (فهمى) فذلك الاجزاء المستحضرة المرتبة (الماهية) يعنى ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل

(قوله يعنى ان تلك الصور الخ) لما كان المستفاد من ظاهر المتن عدم التغاير بالذات بين الاجزاء والماهية والمستفاد مما ذكره القاضي التغاير بين تصورات الاجزاء وتصور الماهية صرفه الشارح الى

(قوله فان أراد هذا الحبيب الخ) اشارة الى ان المعطوف عليه لقوله وان أراد الاجزاء المادية الخ محذوف ومثله غير عزيز فى التراكيب لكن القول بالجزء الصورى رأى الطوسى ومن تبعه ومختار الشارح ان تصور الاجتماعية ليست بجزء لامن المحدود ولا من الحد كما ستطلع عليه

(قوله والكلام فيه) لان الجواب على اختيار الشق الاول من الشق الثانى وهو ان التعريف بجميع الاجزاء والتعريف به حد تام

(قوله يعنى ان تلك الصور المجتمعة الخ) لما كان ظاهر كلام المصنف يفيد القدر فى كون مجموع

عنها كما ستعرفه (لان ثمة مجموعاً) من التصورات (يوجب) ذلك المجموع (حصول شئ آخر) في الذهن (هو الماهية) أى تصورها وتوضيحه ان صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصداً فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احدهما بالآخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصداً ويشاهد بها كل واحد منهما ضمناً وهذا هو تصور الماهية ولكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري الجزئين ومتحد منهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها (فالعرف) للماهية (مجموع أمور كل واحد منها متقدم) على الماهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب الذي هو جميع تلك الامور وترتيبها واما أحسن ما قيل * حدثت تصورات مجموع تصورات محدود (وهذا) المجموع وتعرفه للماهية في الذهن (كالأجزاء الخارجية وتقويمها للماهية) في الخارج (فانها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى أنه مامن جزء) من الاجزاء الخارجية (الا وله مدخل في التقويم والكل) أي جميع الاجزاء مجتمعا (هو الماهية) بعينها (لا انها تترتب عليه) أي على جميع الاجزاء فكما أن

ما هو المقصود من ان الاجزاء المستحضرة من حيث انها مستحضرة هي الصور وأن قوله فهي الماهية على حذف المضاف أى تصورها

(قوله بل عينا) أى تصور الماهية عين الماهية بالذات ويمكن ان يعبر عنه بالماهية فلا حاجة الى حذف المضاف غاية ما في الباب ان يراد من حيث قيامها بالذهن
(قوله كما ستعرفه) أى في بحث العلم من ان العلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فن حيث القيام بالذهن يسمى علما ومع قطع النظر عنه يسمى معلوما

الاجزاء أمراً يوجب حصولها حصول أمر آخر هو الماهية وليس المتبادر من كلام الارموي ذلك بله ان يكون تصورات الاجزاء أمراً يوجب حصولها حصول أمر آخر مغاير لها بالذات هو تصور المجموع أعني الماهية وجه الشارح كلام المص بحيث افاد القدر في ذلك المتبادر حيث قال يعنى ان تلك الصور الخ وبين المجموع بقوله من التصورات والماهية بقوله أى تصورها والمقصود بذلك دفع اعتراض شارح المقاصد وأشار بقوله بل غيها الى ان المقصود الاصلى هنا وان كان تصور الماهية الا انه عبر عنه بالماهية تنبها على اتحاد العلم والمعلوم

(قوله فكما ان جميع الاجزاء الى قوله أمر خارج عنها لازم لها) فيه بحث لان الاجتماع لما كان خارجاً عن الماهية لازماً لما تكون الماهية مجموع الجنس والفعل فقط فانما كانا حاصلين تكون الماهية حاصلة من غير أثر للنظر والاكتساب اذ لا شك في حصول الشئ عند حصول جميع اجزائه فما معنى

جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزء منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن عين الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الذهن ولما كان جواب القاضى محتملا لهذا المعنى أيضاً لم يرد عليه جزماً بل أشار بقوله والحق الى إشماره بما ليس حقاً (وسترأه) أي الامام الرازي (يطرد هذه المغلطة) الثانية (في نفي التركيب الخارجي عن بعض الاشياء

(قوله هذه المغلطة الثانية الخ) فيه بحث اما أولاً فلان ايراد هذه المقدمة في أثناء الجواب عن الشبهة لاوجه له حينئذ وأما ثانياً فلان مانعه الشارح في الوجود مما لا مناس له بهذه الشبهة بحسب الظاهر فكان على الشارح ان يبين ان مذكوره في الوجود مرجعه هذه الشبهة وان وقع فيها تغيير ما واما ثالثاً فلانه على هذا التقدير لا فائدة في قوله وسترأه الخ وماتوهم من انه نقض لشبهة الامام فليس بشيء لانه لا دخل لطرد الامام في كونه نقضاً ولانه انما يكون اشارة الى النقض لوقال بطرد هذه الشبهة بعينها في نفي التركيب الخارجي لانه بالتغيير لا تبقى تلك الشبهة فيجوز ان يكون استلزامها لنفي التركيب بواسطة ذلك التغيير وعندى في حل هذه العبارة ان قوله هذه المغلطة اشارة الى الغلط في الفرق بين جميع الاجزاء والكل الذي هو الماهية ولذا عبر عنه بالمغلطة وقاعدة قوله وسترأه الخ الاشارة الى ان مذكوراته من تحقيق الفرق يدفع ما أورده في نفي التركيب عن الوجود وغيره فلا يفيد مرة ثانية بل يكتفى فيه عن الجواب اجمالاً ويبان طرد هذه المغلطة في نفي التركيب عن الوجود ان قوله كان الوجود محض ما ليس بوجوده انما يتم لو كان جميع الاجزاء التي فرضت غير وجودات عين الوجود الذي هو مجموع الاجزاء والا فاللازم ان يكون جميع اجزاء الوجود محض ما ليس بوجوده وكذا قوله فذلك الزائد هو الوجود مبنى على ان تلك الاجزاء نفس المجموع للاجزاء وهي ليست الوجود فيكون الزائد هو الوجود فتدبر والله الموفق

ما سيذكره في تحقيق الاكتساب من ان هذا المجموع انما يحصل بالكسب الذي هو جميع تلك الاجزاء وترتيبها

(قوله وسترأه الخ) قيل فائدة هذا الكلام هي النقض الاجمالي على المتشكك الثاني بانه لو صح بجميع مقدساته لما تخلف الحكم ولكن الحس شاهد بالتخلف فليس بصحيح ففيه ان النقض انما يصح لو لم يغير الشبهة لجواز ان يكون الخلل عارضا بعد التغيير فينتقض المغير لا الاصل على ان التغيير في حد ذاته اخرج عن الاصل بالكلية فقوله لتغيير ما ليس كما ينبغي الا انه لما أراد ترويج النقض ناسب له ان يقول ذلك واعلم ان مبنى المغلطة الثانية وهو الطرد هو ان يقال ان الاجزاء تحصل الكل والكل مرتب على ما يحصله دعنا كان كما في التعريف أو خارجاً فتأمل

بتغيير ما) فيقول في نفي التركيب عن الوجود مثلان كانت اجزاؤه وجودات - او هي الجزء كله في تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد كان الوجود محض مالم يس بوجود وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه وانت خبير بان هذا لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجي الا انه فيده به إشعاراً بان هذه المغالطة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجي مطلقا مع شهادة البديهة بتركيب بعض الاشياء في الخارج (هذا) أي هذا كما ذكرناه (او نختار أنه) أي تعريف الماهية (ببعض الاجزاء وقد يكون) ذلك البعض (غنيا عن التعريف) بان يكون تصويره ضروريا

(قوله ان كانت اجزاؤه وجودات) أي ما يصدق عليه الوجود صدق الذاتي - واه كان تمام ماهيتها فتكون تلك الاجزاء مختلفة بالعدد أو داخلا فيها فتكون تلك الاجزاء مختلفة بالنوع .
(قوله ساوي الجزء كله في تمام الماهية) أي الجزء بلا واسطة ان كانت مختلفة بالعدد وبواسطة ان كانت مختلفة بالنوع فيلزم ان لا يكون الجزء جزءاً ولا الكل كلا ويلزم تقدم الشيء على نفسه كما في المباحث المشرقية

(قوله وان كانت غير وجودات) أي لم يصدق عليها صدق الذاتي
(قوله امر زائد) أي عارض كيدل عليه قوله معروضاته
(قوله لا اجزاؤه) وقد فرض انها اجزاؤه هذا خلف وبما حررناك ظهر ان الدليل المذكور تام على نفي التركيب لولا عدم الفرق بين جميع الاجزاء والكل
(قوله وانت خبير الخ) فيه بحث لان دلالاته على نفي التركيب لا ينافي ما ذكره المصنف من طرد الامام اياه في نفي التركيب الخارجي حيث قال الوجود بسيط فلا يجد فان مقصوده انه بسيط في نفسه فالمراد بالتركيب الخارجي التركيب الخارج عن الذهن لا التركيب في الاعميان اذ لاسترة في عدم كون الوجود مركباً في الاعميان

(قوله اشعاراً الخ) فيه بحث اما اولاً فلان الاشعار المذكور خفي غاية الخفاء واما ثانياً فلانه حينئذ يكون ترك التقييد بالخارجي مشعراً بان ما ذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات مطلقاً واما ثالثاً فانه فائدة الاشعار والحال انه قد صرح فيما بعد بان ما ذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات المعلومة التركيب

(قوله او نختار انه الخ) لا يخفى ان انقذح في بعض مقدمات الاستدلال المذكور كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتاج الى التعمي عن الاشكالات كلها

(أو) يكون (معرفاً بغيره) ان كان تصوره نظرياً وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه فما ذكر من ان معرف الماهية يجب أن يعرف جميع أجزائها باطل قطعاً لا يقال لا بد ان يعرف شيئاً من أجزائها وذلك امان نفسه أو غيره فيلزم أحد المحدثين كما مر لانا نقول معرف الماهية يجب أن يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شيء من أجزائها الا يرى أن الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج وليس علة لحصول شيء من أجزائها فيه ومن التزم ما ذكرتموه اختار تعريفه لغيره الذي هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المرف للماهية معرفاً بغيره كما ذكرتم ماد الاشكال بمخالفته الى تعريفه به قلت ويمود اليه أيضاً الجواب برمته (أو) نختار

(قوله لا يقال لا بد الخ) استدلال آخر على امتناع التعريف ببعض الاجزاء
(قوله ان الجزء الصوري الخ) يتنى ان الجزء الصوري في المركبات كالسير والبيت علة لحصول الماهية اذ الصوري مابه الشيء بالفعل وليس علة لحصول شيء من اجزاء المركب اما للجزء المادي المتقدمه على الصوري واما للصوري فلا امتناع عليه الشيء لنفسه واذا كان الجزء الصوري علة لحصول المركب الخارجي مع عدم كونه علة لشيء من أجزائه فليجز مثل ذلك في المركب الذهني فان الوجود الذهني بمثابة الوجود الخارجي وما ذكره سابقاً من ان اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها مع بعض كانضمام الصوري مع المادي خارج عن الماهية فلا منافاة فتدبر فانه زل فيه اقدام

(قوله ما ذكرتموه) من ان معرف الماهية لا بد ان يعرف شيئاً من اجزائها
(قوله لغيره) باللام الجارة لأن الكلام في تعريف الجزء لشيء من اجزاء الماهية الذي هو خارج فضمير هو راجع الى البعض الذي رجع اليه الضمير في تعريفه وضمير عنه الى غيره ليكون التعريف بالخارج

(قوله فان قلت الخ) اعتراض على قوله أو يكون معرفاً لغيره وليس متعلقاً بقوله ومن التزم على ماوهم فصحف قوله لغيره الذي هو خارج عنه الى الباء الجارة نظراً الى هذا السؤال
(قوله عاد الاشكال الخ) أى الاشكال المتعلق بالجزء والخارج يدل عليه قوله ويمود اليه أيضاً

(قوله الا يرى ان الجزء الصوري الخ) قيل أراد به ما هو بمنزلة الجزء الصوري من الجمع والانضمام اللازم له لاحقيقة كما هو المشهور فلا ينافي ما ذكره قيل هذا من ان الاجتماع خارج عن المركب الخارجي وما صرح به في أول الموقف الرابع من ان الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها فقيه ان حديث العملية حينئذ لا يكاد يصح وقيل هذا على المشهور وما ذكره في الموضعين على التحقيق
(قوله عاد الاشكال بمخالفته) مخالفته الشيء أعاليه ونواحيه ويقال اعطاء الدنيا بمخالفته أى

(أنه) أى تعريف الماهية (بالخارج) عنها (ويجب) فى تعريفه أياها (الاختصاص) فان الخارج اذا كان لازما لها بخصائصها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور ما صلح أن يكون معرفا لها بلا لزوم محذور (لا العلم به) فانه ليس شرطا فى ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص والملافة وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال (وان سلم) وجوب العلم بالاختصاص فى تعريف الخارج (فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما) لا على تصور ما الحاصل بتعريف الخارج أياها (فلا دور) يتوقف (على تصور ما عداها باعتبار شامل له) أى بجملا (لا) على تصور ما عداها (مفصلا وانه) أى تصور ما عداها باعتبار شامل (تمكن كاختصاص) أى كعلمنا باختصاص (الجسم بحيز) معين (دون ما عداه من الاحياز) التى لا تنحصر ولا يحيط بها علمنا الا جمالا باعتبار شامل لها (فان قيل الامور الداخلة) أى الامور التى كل واحد منها داخل فى الماهية وانما فسرناها بذلك ليتناول الحد التام والناقص معا لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها المذكور يتناولهما أيضا (أو الخارجة

الجواب برمته فانه ما أجاب عن التعريف بنفسه ولا يجوز حمله على الاشكال المتعلق بالخارج فقط على ما وهم لانه يستلزم استدراك قوله بمخالفته ورمته
(قوله اذا كان لازما لها) أى شاملا لجميع أفرادها فعنى اللزوم للماهية ثبوته لها فى ضمن جميع الافراد بان لا يوجد فرد من أفرادها بدونها فآله الى الشمول وانما حملناه على ذلك اذ يجوز التعريف بالخاصة الغير اللازمة اذا كانت شاملة

(قوله بحيث ينتقل النخ) وكان غافلا عن اختصاصه وعدم اختصاصه فلا يرد انه ولم يعلم الاختصاص احتمال عدم الاختصاص عنده فلا يفيد التعريف بالتمييز التام
(قوله فان قيل النخ) استدلال آخر على امتناع الاكتساب فى التصور بإبطال التعريف بالجزء والخارج بناء على انه قد ثبت امتناع التعريف بنفسه

بأسرها والواحد حذف وأراد بالاشكال الاشكال المتعلق بالتعريف بالخارج وهو لزوم الدور واحاطة الذهن بما لا يتنامى لا الاشكال المتعلق بمطلق التعريف حتى يرد ان الفرض انه معرف بغيره فلا يحسن ان الغير اما نفسه أو غيره أو جزء أو خارج عنه
(قوله فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما الخ) فان قلت معرفة الاختصاص يقتضى كون ذلك الوجه مختصا فينتقل الكلام الى معرفة اختصاصه فيدور او يتسلسل قلت الجيب انما سلم وجوب معرفة الاختصاص فى المعرف لاني كل وجه فتأمل

ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعالم بالماهية فالماهية معلومة) معها (فلا تعرف) الماهية لها لا امتناع تحصيل الحاصل (والا امتنع التعريف بها) اما اذا لم تكن حاصلة فلا يتصور التعريف بها قطعاً واما اذا لم يكن حصولها ضرورياً بل كسبياً فلا يحتاجها حينئذ الى معرف آخر وينقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال أو ينتهي الى ما حصوله ضروري واما اذا لم تكن مستلزمة للعالم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر (قلنا) في الجواب عن هذه الشبهة

(قوله ضرورة) قيد به لان الحصول بالنظر يستلزم خلاف مدعى المستدل من امتناع الاكتساب في التصور فتدبر فانه زل فيه اقدام

(قوله فالماهية معلومة معها) أى مقارنة معها في الحصول بحيث لا تنفك عنه ولا يتخلل بينهما زمان فلا يرد ان المعية الزمانية ممنوعة لان العلم باللازم عيب العلم بالملازم والمعية الذاتية لا تنافي كونها معرفة للماهية اذ المعروف ما يستلزم معرفته معرفة الشيء لا ما يتوقف معرفته على معرفته

(قوله فلا تعرف الماهية بها) أى بتوسطها وجمعها آلة للمشاهدة فانه يقتضى عدم حصولها قبل التعريف فلا يرد منع السببية

(قوله اما اذا لم تكن النخ) لا يخفى ان حاصل الاستدلال انه لاشئ من التصورات بمكتسب بالامور الداخلة أو الخارجة اذ لو اكتسب شئ منها فلا يخلو اما ان تكون الامور الداخلة فيه والخارجة عند معلومة ضرورة ومستلزمة للعلم أولاً وعلى كلا التقديرين يمتنع التعريف اما على الاول فلا امتناع تحصيل الحاصل واما على الثاني فان لم تكن تلك الامور معلومة فظاهر وان كانت معلومة بالكسب يحتاج الي معرف آخر فاما ان يتسلسل أو ينتهي الى أمور يكون حصولها بالضرورة فالملازمة بين المتقدم والتالي ظاهرة اذ المتقدم المفروض ان الامور الداخلة والخارجة في ماهية ما كسبية لا في كل ماهية فلا يرد منع الملازمة بان المفروض ان الامور الداخلة والخارجة في المعروف كلها كسبية وليس لها اختصاص بعرف دون معرف آخر والكلام في التحصيل الضروري مطلقاً لانه مبنى على توهم ان المدعى ابطال الموجبة الكلية وبما ذكرنا ظهر فساد ما قبل في بيان بطلان التالي أعنى قوله أو ينتهي الى ما حصوله ضروري من انه خلاف المفروض والعجب ان هذا القائل جعل بيان بطلان التالي بانه يستلزم خلاف المفروض جواباً عن المنع المذكور المورد على الملازمة

(قوله قلنا النخ) حاصله انها ليست مستلزمة مطلقاً حتى تكون الماهية معلومة معها ولا غير مستلزمة مطلقاً حتى يمتنع التعريف بها بل مستلزمة مجمعة غير مستلزمة منفردة والتعريف لتحصيل ذلك الاجتماع

(قوله ان كانت حاصلة ضرورة) لا يخفى استدراك قيد الضرورة وعدم اندفاع هذا الاستدراك بتوجيه الشارح الا انه من قبيل تعيين الطريق عند المص كما سنذكر مثله في موقف الجواهر (قوله أو ينتهي الى ما حصوله ضروري) واذا لا انتهاء لمناقاة الفرض تعين التسلسل المحال وفيه

(المستلزم) للعلم بالماهية (حضورها معامرية وأنه) أي ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب (بالكسب) وتفصيله ان الامور الداخلة أو الخارجة حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا منتبها الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بأمر آخر فاذا جمع الاجزاء بأسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض متعدد من أجزائها ورتب بعضها مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه أكل مما كان قبل ذلك وقس على هذه الامور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتأتى في التعريف بالمعاني البسيطة قلت من جوز ذلك فله أن يقول ان المعاني البسيطة الحاصلة قد لا تكون ملحوظة قصداً فاذا استحضرت ولوحظت

(قوله بوجه أكل) كونه أكل مما سبق بناء على ان الشيء اذا انكشف انكشافاً قويا عند النفس لا ينكشف بعده بالانكشاف الضعيف فتصور الشيء بالوجه الاعم بعد تصوره بالوجه الاخص ليس الحاصل فيه الا التصديق بثبوت ذلك الوجه الاعم له وقيل المراد بالوجه الاكل مجموع الوجهين السابق واللاحق

(قوله قد لا تكون ملحوظة قصداً) بان تكون حاصلة بتتبع بعض المعاني المقصودة (قوله فاذا استحضرت الخ) هذا في المعنى البسيط الداخل والخارج ظاهر واما في نفس المعرف ففي التعريف اللفظي عند من يقول بافاده التصور فانه ليس فيه الا احضار ذلك المعنى الحاصل في ضمن هذا اللفظ المعرف

المطلوب وبهذا سقط ما يقال ليس للانتهاء الى ما حصوله ضروري معنى لان المفروض ان الامور الداخلة والخارجة المأخوذة في المعرف كلها كسبية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر بل الكلام في في التحصيل التصوري مطلقا واما ما يقال في جوابه من جواز كون الداخلة كلها نظرية منتبهة الى الخارجة الضرورية أو بالعكس فالمحكوم عليه بالنظرية مثلاً كل واحدة من الداخلة على حدة والخارجة على حدة لا المجموع المركب منهما ففيه بحث لان الاعتراض المذكور في المتن على كل من الجوابين بافاده وهو اختيار ان التعريف بالاجزاء الداخلة والخارجة واختيارانه بالخارجة وهذا الجواب انما يتم اذا كان أصل الجواب باختيار ان التعريف بالامور الداخلة والخارجة هذا والظاهر ان يقال الكلام في كل معرف مخصوص على حدة ولذا ذكر الانتهاء الى ضروري فتأمل

(قوله فاذا استحضرت ولو حظت قصداً الخ) هذا الجواب يتأتى في المركب أيضاً لكنه عنه مندوحة واعلم ان التعريف بالمعاني البسيطة انما يتصور في التعريف بالخارج أو ببعض الاجزاء اذ المعنى البسيط المعرف لا يكون نفس المعرف والالزم تعريف الشيء بنفسه ولا تفصيل فيه ليتمكن اعتبار المغايرة بالاجمال

قصداً أفادت العلم بالماهية وان كان ذلك نادراً جداً * المذهب (الثالث) في هذه المسئلة (ان ما اعتقاده لازم) للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به (نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري) قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه (ويبطله ان معرفة الله تعالى واجبة اجمالاً) كما ذهب اليه الاشاعرة (أو عقلاً) كما ذهب اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها (ولاشئ من غير المقدور كذلك) أى بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف (احتج) لهذا المذهب (بأنه) أى بأن ذلك اللازم المذكور (لو لم يكن حاصلاً) بالضرورة بل كان نظرياً يتوقف حصوله على النظر (كان العبد مكلفاً بتحصيله) بنظره لينتبه به الشرائع والاحكام التكليفية (وأنه) أى التكليف بتحصيله (تكليف النافل لان من لا يعلم هذه الأمور) المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات (لا يعلم التكليف قطعاً) لهذه الأمور ولا يغيرها واذالم

(قوله بما يتوقف عليه الخ) فما كان ما اعتقاده لازم للمكلف يشمل جميع الاعتقادات بل العمليات لان اعتقاد حقيقتها لازم خصه بما يتوقف عليه التكليف فالمراد ما اعتقاده لازم للمكلف من حيث انه مكلف فالحثية للتعامل فيؤول الى ما ذكره الشارح

(قوله نحو اثبات الصانع) أى نبوته وكذا الحال فيما سأتى والمراد بالصفات الصفات التي يتوقف

عليها التكليف

(قوله ويبطله الخ) قدم الابطال على الاحتجاج اشارة الى بطلانه باى وجه يحتاج به عليه

(قوله ان معرفة الله تعالى الخ) لا يخفى ان كون المسائل التي يتوقف عليها التكليف أعني وجوده وعلمه وقدرته وارساله الرسل ضرورية لا ينافي كون معرفة الله واجبة اجمالاً فلعله يستغنى تلك المسائل عنها كما يفهم من احتجاجة بانه لو لم يكن ضرورياً كان العبد مكلفاً بتحصيله فانه يشعر بانه على تقدير كونه ضرورياً ليس العبد مكلفاً بتحصيله

(قوله حاصلاً بالضرورة) فالترديد بين الحصول بالضرورة وعدم الحصول به ولذا قيد الشارح النظرى بقوله يتوقف حصوله على النظر فما قيل ان الضرورة لا تستلزم الحصول فيلزم ان لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف وهم

(قوله لينتبه به الشرائع الخ) بناء على ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدوراً للمكلف

فهو واجب بوجوبه

والانفصيل فليس هناك الا ان تكون الماهية غير ملحوظة قصداً أو تلاحظ قصداً وتسمية هذا القدر كيباً واعتباره معرف ومعرف بما لا يرضى به أحد

(قوله لا يعلم التكليف قطعاً الخ) قيل ان الكلام في العلم المفسر بالحد المختار كما يشير اليه بقوله

التكليف أصلاً كان غافلاً وتكليف الغافل لا يجوز اجماعاً (والجواب أن الغافل) الذي لا يجوز تكليفه اجماعاً (من لا يفهم الخطاب) أصلاً كالصبي والمجنون (أو) يفهم ذلك ولكن (لم يقل له أنك مكلف) كالذي لم تباه دعوة بني قطما فن هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه عليه فلا تكليف على الأول اتفاقاً ولا على الثاني عندنا (لأن لا يعلم أنه مكلف) مع أنه خوطب بكونه مكلفاً حال ما كان فاهماً فانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع من تكليفه (والا لم يكن الكفار مكلفين) اذ ليسوا مصدقين بالتكليف (ولأن) عطف على ما تقدم بحسب المعنى كأنه قيل ليس التصديق بالتكليف

(قوله أن الغافل الخ) يعني أن الغافل الذي حكم عليه بأنه لا يجوز تكليفه اجماعاً له فردان أحدهما متفق عليه والآخر مختلف فيه والاجماع على الحكم باعتبار عنوان الغافل لا يتنافى باختلاف في صدقه على بعض الأشياء فلا يتنافى قيد الاجماع بقوله ولا على الثاني عندنا وما قيل إن المراد أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعاً لا يخرج عن أحد المذكورين لأن كلا منهما لا يجوز تكليفه اجماعاً حتى ينافيه فلا يخفى وكما كتبه اذ المحكوم عليه بعدم الجواز اجماعاً ليس إلا الواحد المعين فلا قاعدة لنسب النوع الآخر إليه والحكم على سبيل الإيهام

(قوله فانه غافل الخ) أشار بذلك إلى أن الجواب بالترديد وحاصله أنه إن أريد بالعام في قوله لا يعلم التكليف التصور تمنع الصغرى أعني قوله لأن من لا يعلم هذه الأمور لا يعلم التكليف لأن تصور التكليف لا يتوقف على التصديق بالأمور المذكورة وإن أريد به التصديق تمنع الكبرى أعني قوله وإذا لم يعلم التكليف أي لم يصدق به كان غافلاً فان الغافل من لا يفهمه أو لم يقل له أنك مكلف وإن أريد به التصديق اليقيني كما هو اللازم من الحسد المختار فداثرة البحث أوسع لجواز أن يكون ظاناً بالتكليف أو مقلداً به وإنما لم يقيّد الشارح التصديق باليقيني لأن الغافل في الاصطلاح هو الغافل عن التصور

(قوله عطف على ما تقدم الخ) فهو دليل ثان لقوله لأن لا يعلم أنه مكلف وحاصله أن اشتراطه يستلزم الدور فالجواب بأن مراد الجاحظ أن الموقوف عليه لوقوع التكليف وهو لا يتوقف على وقوع التكليف فلا دور كلام لا ماس له أصلاً

ولأن العلم بوقوع التكليف إلى آخره فيرد أنه لم لا يكفي الظن أو التقليد وأيضاً الضرورة لا تستلزم الحصول فيلزم أن لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف فان قلت إذا كان الموقوف عليه ضرورياً يكفي للتكليف التنبيه عليه قلت له عدم الاستغناء حينئذ فتأمل

(قوله والجواب أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعاً الخ) فان قلت قيد الاجماع متواف لقوله ولا على الثاني عندنا لدلالته على عدم الاجماع في الثاني قلت المراد أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعاً لا يخرج عن أحد المذكورين إلا أن كلا منهما لا يجوز تكليفه اجماعاً حتى ينافيه فتأمل

شرطا في تحققه لكون الكفار مكافئين ولان (العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه)
 فان العلم بوقوع شيء ظل لوقوعه في نفسه (فلو توقف وقوعه على العلم) والتصديق
 (به لزم الدور) المذهب (الرابع) في هذه المسئلة (ان الكل نظري) سواء كان تصورا
 أو تصديقا مما يلزم اعتقاده أو لا يلزم (وهو مذهب بعض الجهمية) التابعين لجهن بن صفوان
 الترمذي رئيس الجبرية (ويبطله مامر) من شهادة الوجدان بكون البعض ضرورياً ومن
 لزوم الدور أو التسلسل على تقدير كون الكل نظرياً (واحتجوا) على مذهبهم (بأن
 الضروري يمنع خلو النفس عنه وما من علم) تصوري أو تصديقي (إلا والنفس خالية عنه
 في مبدأ الفطرة ثم تحصل) لها علومها (بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط)
 كالحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري

(قوله ويبطله) أي كون الكل نظرياً بالمعنى الذي مر في تحرير محل النزاع حيث قال في نقض
 مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة فان فسر النظري بمعنى ما يتوقف على شيء كان خروجا عن محل النزاع
 (قوله بان الضروري الخ) لان الضروري ما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه
 سبيلا والازوم هو امتناع الانفكاك ولم يفهموا ان المراد منه امتناع الانفكاك المقدور

(قوله فلو توقف وقوعه على العلم به لزم الدور) قد يدفع الدور بان مدعي الجاحظ ومتبعيه هو
 ان الموقوف عليه لوقوع التكليف هو التصديق بإمكان التكليف وهو لا يتوقف على الوقوع بله الامكان
 الذي ليس الوقوع شرطا لثبوته فلا دور وانت خبير بان تطبيق عبارة الكتاب على هذا وان امكن
 بحمله على حذف المضاف في قوله لا يعلم التكليف أي لا يعلم امكان التكليف الا انه لا يتم حينئذ قوله
 لان من لا يعلم هذه الامور لا يعلم امكان التكليف لان العلم بإمكان التكليف لا يتوقف على تحقق
 التصديق بالامور المذكورة بالفعل وانما يتوقف عليه العلم بوقوع التكليف بالفعل فتدبر
 (قوله ويبطله مامر من شهادة الوجدان) فان قلت شهادة الوجدان وحديث الدور والتسلسل
 انما كان في النظر الذي يحتاج الى النظر لاقبائنا قوله وغيره من التجريبات والوجدانيات وغيرهما فلا يبطل
 بالشهادة ولزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظرياً بالمعنى الذي يظهر من الاحتجاج بمنوع
 قلت لعل الجهمية زعموا ان الكل نظري بالمعنى المذكور فيما سبق المقابل للضروري توهمها منهم ان
 الضروري مالا يجد النفس الى الانفكاك عنه سبيلا وما من علم الا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة فرد
 عليهم أولا بان مدعاهم أعنى نظرية الكل بالمعنى المشهور يكذبه الوجدان وثانيا بان دليلهم لا يفيد ذلك
 وقد يقال النزاع لفظي وان مرادهم بالضروري الذي تقوم بالكلية ما لا يتوقف على امر أصلا والنظري
 الذي أثبتوه ما يتوقف على شيء في الجملة فتأمل

(والجواب أن الضروري) المقابل للنظري (قد تخلو عنه النفس أما عند من يوقفه) كالمعتزلة والفلاسفة (على شرط) كالتوجه والاحساس وغيرها (أو استعداد) به تقبل النفس ذلك العلم الضروري (فالمقدمة) أي فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد (وإلا عندنا) بمعنى القائلين باستناد الأشياء كلها إلى اختياره تعالى ابتداءً (فأذنب لا يخلقه الله تعالى) في العبد (حيثاً ثم يخلقه فيه بلا قدرة) من العبد متعلقة بذلك العلم (أو نظراً) منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضرورياً غير مقدور إذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداءً ولا بواسطة

﴿ المُرْصِدُ الرَّابِعُ فِي اثْبَاتِ الْعُلُومِ الضَّرُورِيَّةِ ﴾

أي بيان ثبوتها وتحقيقها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك (إذ إليها انتهى) فإن العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي إليها وهي المبادئ الأولى ولولاها لم نتحصل على علم أصلاً (وانها تنقسم إلى الوجدانيات) وهي التي نجهدها إما بنفوسنا أو بآلاتنا الباطنة

(قوله أن الضروري المقابل للنظري) أي الضروري بالمعنى الأعم حالة ما ذكر لأن الضروري وإن كان بالمعنى الذي يرادف البديهي أيضاً يمكن توقفه على شرط وليس هذا القيد احترازاً عن الضروري المقابل للكسبي إذ لا فائدة فيه لتلازمهما في الوجود عادة كما مر بل إشارة إلى تعليل جواز الخلو وهو أن الضروري المقابل للنظري إنما يقتضي عدم توقفه على النظر لامتناع الخلو عنه وإلى أن خلاصة الجواب يرجع إلى الترديد وهو أنه إن أريد بالضروري ما ليس بنظري فلا نسلم امتناع الخلو عنه وإن أريد به معنى آخر فهو لا يقابل النظري فلا يلزم من انتفاء كون العلوم ضرورية بذلك المعنى كونها نظرية بالمعنى المتنازع فيه فلا يصح قوله فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري

(قوله أي بيان ثبوتها وتحقيقها) ليس المراد تحقيقها في نفسها فقط بل حصولها في النفس وانصافها (قوله وانها تنقسم إلخ) بفتح الهذبة عطف على إثبات العلوم فهو كالتفسير له أي إثبات أقسامها إلى أقسامها المذكورة وقوله أنها قليلة بكسر الهذبة جملة معترضة إبان عدم التعرض لإثباتها وكذلك قوله فهذان القسمان هما العمدة معترضة بإفاء لبيان سبب التعرض لإثباتها والرد على منكريها

(قوله في إثبات العلوم الضرورية) أي إثبات أنواعها ولا بد من هذا الإثبات لأن بعض المطالب منه إلى بعض معين منها والبعض الآخر إلى البعض الآخر فلا يكفي إثبات مطلقها بل يحتاج إلى إثبات أقسامها ليصح الاحتجاج في المطلوب مطلوب فلا يرد أن هذا قد علم مما سبق من حيث يبين أن الكل ليس بنظري على أن الإثبات يجوز أن يكون من الثبات وهو إنما يحصل بدفع شبه الخصم

كملنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا وألمنا وجوعنا وشبعنا (وأنها قليلة النفع في العلوم لأنها غير مشتركة) أى غير معلومة الاشتراك يقيناً (فلا تقوم حجة على الغير) فإن ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه (وإلى الحسيات) أراد بها ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحديسيات والمشاهدات (والبدهييات) أى الأوليات وما فى حكمها من القضايا الفطرية القياس فهذان القسمان أعنى الحسيات والبدهييات هما العمدة فى العلوم وهما يقومان خجة على الغير أما البدهييات فعلى الاطلاق وأما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك فى أسبابها أعنى فيما يقتضيها من تجربة أو تواتر أو حدس

(قوله وأنها قليلة النفع) لأفادتها العلم لصاحب الوجدان

(قوله أى غير معلومة الاشتراك) صرف المتن عن ظاهره لأن غاية الامر عدم العلم بالاشتراك لانتفاء الاشتراك ثم عدم العلم أيضاً أكثرى والا فبعض الوجدانيات معلوم الاشتراك كملنا بوجود ذواتنا ولذا يستدل بالوجدان فى بعض المطالب ولقلته وندرته لم يصرح بكونها حجة عند اشتراك الوجدان وأشار إليه بكلمة ربما وقال المصنف أنها قليلة النفع لقلة مواد اشتراكها.

(قوله والحديسيات) أدرجها فى الحسيات إما بناء على ما سيصرح به فيما بعد من أنه لا بد فى الحديسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفى الحاصل بلا تحشم كسب إلا أنه لما كان التعويل فيها على ذلك القياس عما يحصل للنفس بمجرد اتقياس الحدسى من غير استعانة بالحس منها كلاً لصاحب النفس القدسية وإما بناء على أن المراد بما للحس مدخل فيها أعم من مدخله فى جميع أنواعها أو بعضها

(قوله والحديسيات) قيل إدراج الحديسيات فى الحسيات التى للحس الظاهر مدخل فيها محل بحث لأن بعض الحديسيات بالنسبة إلى بعض الأشخاص نظرى بالنسبة إلى آخر مع أن النظريات إنما تحصل من مقدمات لا تدخل للحس فيها وبالجملة من له قوة قدسية يحصل له العلوم بالحدس مع أنه لا يدخل للحس فى بعض العلوم قطعاً والجواب أولاً أن الكلام فى الضروريات العامة ولا حدس للعامة إلا ويتقدم الحس عليه مثل الحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس وثانياً أن ما أدخلناه فى الحيات من الحديسيات هو الذى للحس مدخل فيه والبعض الآخر مندرج فى البدهييات لأنه فى حكم الأوليات كالتقضايا الفطرية القياس فى أن العقل لا يحتاج إلى نظر فتأمل

(قوله أى الأوليات) وجه التفسير أن البدهى بمعنى الضرورى يعم الكل وكون فطرية القياس فى حكم الأوليات بناء على أن الوسط لما لم يفارق تصور الطرفين فكأنه لا احتياج هناك للعقل إلا إلى تصور الطرفين

(قوله وأما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك الخ) قال الاستاذ الحق قد اشتبه الكلام واضطرب ههنا

أو مشاهدة (والناس فيها فرق أربع حسب الاحتمالات) العقلية باعتبار قبولها معاً وردهما

(قوله أو مشاهدة) أى ادراك باحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة ليعم الوهميات وهذا هو الحق فان مشاهداتك ليست حجة على غيرك ما لم يكن له ذلك الشعور والشعور وانما ترك هذا القيد فيمائي بناء على ظهوره وذكره هنا وأما ما سيأتى من ان العمدة من هذه المبادئ الاوليات ثم القضايا القطرية القياس ثم المشاهدات الخ فلا يقتضى ان تكون المشاهدات بجميع أقسامها عمدة حتى يلزم ان تكون الوجدانيات من العمدة لكونها قسماً منها سيما اذا ذكر هنا ان الوجدانيات قليلة النفع في العلوم وبما حررتك اندفع الشكوك التي عرضت للبعض في هذا المقام

(قوله باعتبار قبولها معاً الخ) وأما الاحتمالات العقلية باعتبار قبول بعض أحدهما مع الآخر أو بمعزى فبعيد عن الاعتبار لم يذهب اليه أحد

وفي المقصد السادس من المرصد السادس في بيان الضروريات وذلك انه قال المص هنا كما هو المشهور ان الوجدانيات لعدم الاشتراك فيها لا تقوم حجة على الغير ثم حكم الشارح على غير ما بانها العمدة في العلوم لكونها حجة على الغير اما البديهييات فطلقاً واما سائر الاقسام فاذا ثبت الاشتراك في الاسباب ولقائل ان يقول فاذا ثبت الاشتراك في الوجدان لم لا تقوم حجة على الغير فان قلت الاشتراك في الوجدانيات مما لا يعلم قطعاً قلت كذا في غيره سيما الحدسيات واعلم ان هذا انما يرد على ما حمل الشارح كلام المتن عليه حيث فسر قوله لانها غير مشتركة بقوله أي غير معلومة الاشتراك بقينا ففهم منه انه يجوز الاشتراك فيها وكذا قوله فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه وأما اذا حملناه على ظاهره وقتنا الوجداني ما يجده الانسان من نفسه كجوعه وعطشه واما ما يدركه من غيره مثل خوف وغضب فاما بالاستدلال بالآثار واما من قبيل الوهميات فلا يرد والظاهر ان الحق هذا ولهذا صرح الامام والمص بانها غير مشتركة ويقولون في التمثيل كهلنا بخوفنا وغضبنا ثم قال الشارح في ذلك المقصد اعلم ان العمدة من هذه المبادئ الاوليات ثم القضايا القطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما الجربيات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها فلا يمكن ان يتنع جاحداً على سبيل المناكرة هذا كلامه هناك وفيه ان ظاهره يقتضى ان تكون الوجدانيات من العمدة وحجة مطلقاً لاندراجها في المشاهدات وان تكون الحسيات حجة على الاطلاق لعدم اياها في مقابلة ما اشترط فيه الاشتراك في الاسباب مع تصريحه هنا بانها أيضاً مشروطة بالاشتراك وجعل التجريبات والحدسيات والمتواترات هنا عمدة وحجة على الغير اذا ثبت الاشتراك في الاسباب واخرجها هناك من العمدة وصرح به لا يمكن اقتناع الجاحدين بها وبعض المحققين خص الحكم بعدم الحجية على الغير بالتجربيات والحدسيات فدفع الاشتباه ورفع الاختلاف عن الكلام يقتدر الى تكلف بعيد بليغ الى هنا كلام الاستاذ وسيجيء منا زيادة تفصيل للمقام ان شاء الله تعالى

(قوله باعتبار قبولها معاً الخ) يريد ان حصر الاحتمالات العقلية في الاربع بهذا الاعتبار لا مطلقاً

مما وقبول احديهما دون الأخرى (الفرقة الأولى المعترفون بهما وهم الأكثرون)
 أظهروا على الحق القويم والصراط المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية
 (الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط) أي دون البدييات (وهذا) القدح (ينسب
 الى أفلاطون وأرسطو وبطلانيوس وجالينوس) صرح بهذه النسبة الامام الرازي ولما كان
 هذا القدح منهم مستبعداً جداً أشار المصنف الى تأويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله
 (ولمهم أرادوا) بقولهم ان الحسيات غير يقينية (أي جزم العقل) بالحسيات (ليس بمجرد
 الحس بل) لا بد له (مع) الاحساس من (أمور تنضم اليه) أي الى الحس (فضطره)
 أي تلجئ تلك الأمور العقل (الى الجزم) بما جزم به من الحسيات (لا نعلم ماهي) أي
 ما تلك الأمور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم (ومتى حصلت) لنا (وكيف حصلت)
 فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه (والا) أي
 وان لم يريدوا بالقدح في الحسيات ما ذكرناه من التأويل (فاليها) أي الى الحسيات (نتهي
 علومهم) فيكون القدح الحقيقي فيها قدحا في علومهم التي يفتخرون بها وذلك لا يتصور بمن
 له أدنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتهاء علومهم اليها لأن العلم
 الالهي المنسوب الى أفلاطون مبنى على الاستدلال بأحوال المحسوسات المعلوملة بمعاونة
 الحس وأكثر أصول العلم الطبيعي المنسوب الى أرسطو كالم بالسماء والعالم وبالكون
 والفساد وبالأثار العلوية وباحكام الممادن والنبات والحيوان مأخوذ من الحس وعلم الارصاد
 والهيئة المنسوب الى بطليموس مبنى على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية
 المنسوب الى جالينوس مأخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بأن الأوليات انما تحصل
 للصبيان باستعداد يحصل لمقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح في الحسيات يؤل الى

(قوله ليس بمجرد الحس) والا لما وقع الغلط فيها

لوجود احتمالات اخر باعتبار قبول بعض أحدهما مع كل الآخر أو مع بعضه
 (قوله ليس بمجرد الحس) والا لما وقع الغلط في أحكام الحس قيل احتجاجهم المذكور بظاهرة
 لا يلائم حمل مدعاهم على هذه الارادة

(قوله فالقدح في الحسيات يؤل الى القدح في البدييات) يمكن ان يناقش فيه ان القدح في الحسيات
 يعني ان الحس لا يفيد اليقين والقدح فيها بهذا المعنى لا يؤل الى القدح في البدييات لجواز ان يكون
 الاحساس بالجزئيات والحكم عليها بطريق الظن كافياً في الاستعداد في البدييات

القدح في البديهيات (قالوا لو اعتبر حكم الحس فاما في الكلبيات) أي في القضايا الكلية (أو في الجزئيات) أي في الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية (وكلاهما باطل اما الاول) وهو بطلان اعتبار حكمه في الكلبيات (فظاهر) لأن الحس لا يدرك إلا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال ولو فرض ادراكها بأسرها فليس له تعلق قطعا بأفرادها الماضية والمستقبلية فلا يعطي حكماً كلياً على جميع أفرادها (سيما وقد ذهب المحققون الى أن الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج) في أحد الأزمنة الثلاثة (فقط بل عليها وعلى) جميع (الأفراد المتوهمه) الوجود في الخارج (أيضاً ولا شك أنه لا تعلق للحس بها) أي بالأفراد المتوهمه (البته) فكيف يعطي حكماً متناولاً إياها والحاصل أن الحكم لا يعطي حكماً كلياً أصلاً لا حقيقياً ولا خارجياً فلا يتصور اعتبار حكمه في الكلبيات قطعا (وأما الثاني) وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات (فلأن حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيراً) وإذا كان كذلك فحكمه في أي جزئي كان في معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبراً وإنما قلنا يغلط كثيراً (لوجوه الأول أنا نرى الصغير كثيراً كالنار البعيدة في الظلمة) هذا إذا لم تكن بعيدة جداً والسبب فيه أن ما حولها من

(قوله في القضايا الكلية الخ) وكذا لم يكن اعتباره في القضايا الجزئية والمهمة والطبيعية لأن الحكم فيها إما على أمر لا يتعلق بالحس أو على أمر مخصوص بتعلق به فهو يشارك الشق الأول أو الثاني وإنما لم يفسر الكلبيات والجزئيات بالمفاهيم الكلية والجزئية مع أنه حينئذ يكون التردد حاصراً رعاية للفظ في فإن المناسب على هذا التفسير كلمة على وأجراء للاجمال على وفق التفصيل بقوله أما الاول وأما الثاني فإنه صريح في حمل الكلبيات على القضايا الكلية حيث قال لأن الحكم في قولنا كل نار حارة الخ والجزئيات على الجزئيات الحقيقية حيث قال فلان حكم الجنس في الجزئيات الخ

(قوله أنا نرى الصغير كثيراً) لا خفاء في أن الرؤية البصرية لا تنمى الى المفعولين وجعل الثاني حالاً لا يصح من حيث المعنى فلا بد من القول بالتضمن أي نرى الصغير ونحسبه كبيراً مثلاً وقس على ذلك ما سأتى

(قوله أي في الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية) لا يخفى أنه يبقى احتمالان آخران وهو أن يكون الحكم في القضية المهمة أو الجزئية المصدرة بلفظ البعض والظاهر أنها تشارك في الشق الاول في الفساد هذا والاولى أن لا يحمل الكلبيات والجزئيات منا على القضايا (قوله لأن الحس لا يدرك الخ) ولأن حكمه لما كان يغلط في الجزئيات كثيراً كما ستبينه فلو فرض ادراكه لجميع الجزئيات حتى الأفراد المتوهمه أيضاً لم يكن حكمه الكلي يقيناً

الهواء يستضيء بضوئها والشماع البصرى المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذاً تاماً فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضيء بها المشابه بضوئه إياها فيذكرهما معاً جملة واحدة ومحسبهما ناراً وإذا كانت قريبة نفذ الشماع وامتازت النار عن الهواء المضيء بمجاورتها فأدركها على ما هي عليه من الصغر وإذا كانت بعيدة جداً كانت كالمرئيات البعيدة التي ستعرف حالها (وكالمعينة في الماء ترى كالأجاصة) وسببه ان رؤية الأشياء على القول الاظهر انما هي بمخروج الشماع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغراً وكبراً بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط

(قوله فيذكرهما معاً جملة) فالمدر ك ههنا مجموع النار وما يشبهه فليس هذا من باب اشتباه الشيء بمتله على ما وهم فان معناه ان يعتقد مثل الشيء نفسه

(قوله على القول الاظهر) أى الاشهر بين الحكماء احتراز عن مذهب طائفة منهم وهو ان الشيء المشف الذى بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشماع البصرى ويصير ذلك آلة للإبصار وعما ذهب اليه الامام من انه اذا قابل المرئي الرائي على وجه مخصوص خلق الله الرؤية من غير اتصال شماع ولا انطباع صورة

(قوله بمخروج الشماع) المتحقق أو المتوهم قائم متفقون على ان الرؤية بمخروج الشماع على هيئة المخروط المستدير الا ان الرياضيين يقولون بان الخروج متعقق والرؤية باتصال الشماع بالمرئي من غير انطباع الصورة في الحدقة والطبيين يقولون بان الخروج متوهم والرؤية بالانطباع وتفصيله فيما سيأتى في بحث الادراك بالبصر

(قوله بحسب صغر زاوية رأس المخروط) سواء كانت الزاوية متحققة أو متوهم والصورة منطبعة

(قوله فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المستضيء بها) فالاقرب على هذا الرأي ان يجعل المثال المذكور من باب ظن الشبه بالشيء ذلك الذى وان جاز عدة من باب رؤية الصغير كبيراً أيضاً كما لا يخفى

(قوله على هيئة مخروط) المخروط شكل مجسم تحيط به دائرة هي قاعدته وسطح مستدير يقع منها على التضائيف الى نقطة هي رأسه فان قلت اذا كان المرئي مستديراً فظاهر ان المخروط مستدير واما اذا كان مضلعاً فينبغي ان يكون المخروط أيضاً مضلعاً بناء على ان قائمته تنطبق على سطح المرئي قلت لا يجب ان تنطبق قاعدته على سطح المرئي بل هي تشتمل على سطح المرئي وعلى امور أخرى غيره نعم المخروط الصغير الداخلى في المخروط الاول الحاصل من الخطوط الواصلة الى سطح المرئي يكون تابعاً لسطح المرئي ان كان مضلعاً فمضلع وان كان مستديراً فمستدير

(قوله بحسب صغر زاوية رأس المخروط) كلامه يدل صريحاً على حدوث زاوية الرؤية عند الحدقة

الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي تنفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرئي متشابه الغلظ والرفة فان فرض فيه تفاوت بأن يكون مثلاً ما يلي الرائي رقيقاً كالهمواء وما يلي المرئي غليظاً كالماء في مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ههنا أكبر منها في الصورة الأولى مع كون المرئي شيئاً واحداً فيري في

عندها أولاً قيل كونه على هيئة المخروط الخصوص من الأصول الموضوعه للمناظر وقد برهن على بعضهم وجمله من مسائل الفن وفيه تأمل

(قوله فان تلك الخطوط) أى التي على سطح المخروط وكذا الخطوط الداخلة فيه ما سوي السهم فانه ينفذ على الاستقامة في الشفاف المتشابه وغير المتشابه الا أن الخطوط الداخلة تتفاوت في الانعفاف بحسب القرب عن السهم وبعدها عنه فعلم من ذلك ان الجزء الذي يقع عليه سهم المخروط على مقداره وما عداه متفاوت في الصغر والكبر بحسب القرب والبعده

(قوله تنعطف وتميل) بقدر تباعدها من مطرحها حال الاستقامة الى خلاف جهة السهم ان كان ما يلي المرئي أغلظ والى جهة السهم ان كان أرق ويسبب هذا نصير الزاوية عند الحدقة أوسع في الاول بصيرورة وتره أطول وأضيق في الثاني لقصر وتره مع اتحاد ضاملي الزاوية فيهما لان المفروض عدم التفاوت في جميع التقادير بحسب القرب والبعده والا لكان من الصورة الثانية أعنى الخاتم المقرب من العين الخ

وهو المشهور لكن لا يمكن في الابصار الانطباع في الجليدية والا يري شئ واحد شيئان لانطباع صورته في جليدي العينين بل لابد من تأدى الصورة الى ملتقى العصبين للجوفتين والى الحس المشترك لاي معنى انتقلها اليها اذا لايجوز انتقال العرض بل بمعنى ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وقيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك كما ان مقابلة البصر للباصرة توجب استعداداً بفيض به صورته على الجليدية ولوجوب تأدى الصورة الى الملتقى قال في بيان سبب رؤية الواحد كثيراً وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة هي ملتقاهما لا لان زاوية الرؤية تحدث عند الملتقى كما ظن هذا ببق ههنا بحث وهو ان قوله رؤية الاشياء على القول الخ يشعر بان سياق كلامه على مذهب الرياضيين وحديث الزاوية انما يناسب مذهب الطبيعيين أعنى القول بالانطباع أو لا يري ان القائلين بخروج الخطوط الشعاعية انما بنوا تفاوت الرؤية على ما زعموا من ان ما بين الخطوط من المرئي ليس مدركاً وكلما كان المرئي أبعد كان الانفراج فيما بين الخطوط أكثر فالدرك من المرئي أقل فيرى لذلك أصغر فان قالت ليس مراده خروج الشعاع حقيقة بل توهم ذلك اعانة على تصور مقدار الزاوية التي ترسم فيها صورة المرئي قلت لا ينبغي على النصف ان عبارته لا تساعد هذا المعنى فليتأمل

الصورة الثانية أكبر منه في الأولي كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفي العنبة اذا كانت في الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي بين الأولين أصغر من التي بين الآخرين فلذلك ترى في الماء أكبر منها في الهواء (والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة) وذلك لكبر الزاوية التي عند الحلقة فان المقدار الواحد اذا جعل وتر الزاويتين مستقيمتي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها أقصر كانت أكبر من الزاوية التي ضلعاها أطول (وبالعكس) أي ترى الكبير صغيراً (كالاشياء البعيدة) وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان أبعد كانت الزاوية أضيق الى أن تتقارب الخطوط الشعاعية جداً كأن بعضها منطبق على بعض فيرى ذلك المرئي كأنه نقطة وبعد ذلك ينحني أثره فلا يري أصلاً (و) ترى (الواحد كثيراً كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدي العينين) وذلك لأن النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالمصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة هي ملتقاهما فيرى واحداً فاذا انحرفتا أو انحرفت احدهما امتدت تلك

(قوله وبعد ذلك) أي بعد كونه كالنقطة ينحني أثره لغاية ضيق الزاوية وصيرورته كالمعدومة وليس ذلك اشارة الى التقارب جداً حتى يرد ان ما بعد التقارب جداً هو الانطباق فيستفاد منه ان انحاء الأثر بعد انحاء الزاوية مع انه ذكر في بحث الرؤية من الالهيات ان انحاء الأثر عند ضيق الزاوية غاية التضييق وصيرورتها كالمعدومة

(قوله فيرى واحداً) لوقوع الشعاع الخارج من العينين على المرئي دفعة واحدة عند الرياضيين ولحصول صورة واحدة في الملتقى عند الطبيعيين والابصار انما يتم بحصول الصورة فيه بل وفي الحس

(قوله فالزاوية التي ضلعاها أقصر الخ) هذا انما يلزم اذا كان الضلعان متساويين واما اذا لم يكونا متساويين فيجوز ان تكون الزاوية متساوية أو أصغر وان كان ضلعاها أقصر (قوله وبعد ذلك ينحني أثره فلا يري أصلاً) الظاهر من سياق كلامه ههنا ان انحاء الأثر وانتفاء الرؤية بالكلية عند انطباق بعض الخطوط الشعاعية على بعض وانعدام الزاوية بالكلية والمفهوم من كلامه في بحث الرؤية من الالهيات ان انعدام الرؤية لغاية ضيق الزاوية وكونها كالمعدومة (قوله تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان) يعني كهيئة الدالين ظهر أحدهما على ظهر الآخر هذا مذهب جالينوس وقيل التلاقي على سبيل التقاطع الصليبي

الخطوط الى المرئي من محاذتين فيرى لذلك اثنين (أو) نظرنا (الى الماء عند طلوعه) وكونه قريباً من الأفق (فأنا نراه) على التقديرين (قرين) أما على التقدير الأول فلما مروا وما على الثاني فلأن الشعاع البصرى ينفذ في الهواء الى قعر السماء وينعكس من سطح الماء اليه أيضاً فيرى مرة في السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس (وكلا حول) أى الذي يقصد الحول تكافؤاً (فانه يرى الواحد اثنين) بسبب وقوع الانحراف في المعصبتين أو في احدهما وأما الأ حول القطرى فلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على

المشترك لا بمجرد الانطباع في الجليدية والالرقى الشئ الواحد شيئين فيرى ذلك اثنين لعدم الشعاع من المعينين على المرئى دفعة واحدة بل على التعاقب عند الرياضيين وبحصول الصورة في الموضعين من الملتقى لاجل المحاذتين عند الطبيعيين

(قوله فلان الشعاع الخ) يعنى ان القمر إذا كان قريباً من الافق يخرج الشعاع البصرى ملاصقاً لسطح الماء نافذاً الى الهواء فيرى ذلك الشعاع قعر السماء بطريق النفوذ اليه وقعر الماء بطريق انعكاس الشعاع اليه دفعة واحدة لقربهما فيرى لذلك قرين

(قوله وينعكس من سطح الماء) وذلك لان وضع قعر السماء عن سطح الماء كوضع قعر الماء ولذا قالوا لو رصد ارتفاع قعر السماء بالآلة وانحطاط قعر الماء بها في دائرة الارتفاع لوجد كل واحد منهما مساوياً للآخر واتما شرط كونه عند طلوعه مع انه كذلك عند كونه مرتفعاً لان ذنبك القمرين انما يريان دفعة واحدة حال كونهما قريبين من الافق واما عند تباعدهما فيرى أحدهما بعد الآخر بتتابع الحدة والالفتات اليه

(قوله لاعتياده بالوقوف النخ) باستعمال الحاستين بالوضع الذي يقع الشعاع الخارج عنهما من محاذاة

(قوله من محاذتين النخ) فلا يلتقى مؤداهما في الحس المشترك على موضع واحد بل موقع أحدهما حينئذ غير موقع الآخر فينتقل المرئى الى موضعين منه فيرى اثنين وفيه بحث فانه اذا كان قدامنا جسمان أحدهما على مسافة خمسة أذرع والثاني على مسافة ذراع مثلاً وكان الثاني بحيث لا يحجب الاول عن بصرنا فإذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقعدنا بالنظر كأننا لا ننظر الى غيره فأما نراه في تلك الحالة واحداً ونرى الابعد اثنين واذا عكسنا انعكس القضية فلو كان سبب رؤية الواحد اثنين ما ذكر لزوم في الصورة المذكورة ان يكون تركب المعصبتين باقياً بحاله متزايلاً معاً وهذا غير معقول ولو بالنسبة الى شيئين (قوله أى الذي يقصد الحول تكلفاً) قيل فيئتذ يكون مغنياً عن حديث الغمز في القمر لان ذلك من صور الحول الجملى وأنت خير بان المقصود تكثير أمثله الفلظ فلا ضير في التعميم بعد ذكر صورة منه ولا فى ان يحمل على غيره من الصور

(قوله وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب) فيه بحث مشهور وهو ان الاعتقاد بالوقوف على

الصواب (وبالعكس) أى ويرى الكثير واحداً (كالرخی اذا أخرج من مركزها الى محيطها خطوط) كثيرة (متقاربة) فى الوضع (بالوان مختلفة فانها اذا دارت) سريمة جدا (رؤيت) تلك الالوان الكثيرة (كاللون الواحد المتزج) المؤلف (منها) والسبب فى ذلك ان ما أدركه الحس الظاهر يتأدى أولاً الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا أدرك البصر مثلاً لوناً وانتقل منه بسرعة الى لون آخر كان أثر اللون الأول باقياً فى المشترك عند

واحدة فيرى واحداً اما اذا لم يستعمل الحاستين على ذلك الوضع بل على وضع يعتاده من الاحول له يرى الواحد اثنين ولذا قال الشارح رحمه الله قلنا

(قوله ان ما أدركه الحس الظاهر) سواء كان الادراك باتصال الشعاع أو بالانطباع

(قوله يتأدى) ليس المراد بالتأدى الانتقال لاستحالة على العودة بل الحصول فيه بعد الحصول بالحس الظاهر

(قوله ثم الى الخيال) ذكره استطراداً ولا مدخل له فى الغلط

الصواب لا يدل على انه يرى الواحد واحداً فربما يراه اثنين لكن باعتياده المذكور يحزم بان ما يراه اثنين واحد وقد يجاب بان الادراكات تتوقف على الالتفات النفس فاذا رأت الواحد اثنين وعلم ان الواقع ليس كذلك يعرض عن احدى العورتين ولا يلتفت اليها فلا يحصل بسببه ادراك الواحد اثنين فلا يتجه ان سبب الغلط موجود فكيف لا يغلط ويؤيده ما قيل ان ما يقع عليه شعاع البصر قريب من نصف كرة العالم وعند الالتفات الى نقطة لا يدرك الا تلك النقطة وانت خبير بان اعتقاد ان الواقع ليس كذلك متحقق فى الاحول الجملى أيضاً بل هو فيه أظهر فينبغي ان لا يرى الواحد اثنين أيضاً وتحقيق مراد الشارح عندى ان الاحول الفطرى ربما يحرف المعصيتين من الوضع الخلقى بالنسبة اليه فيجد الوضع الخلقى بالنسبة الى نوعه اذ انحراف المنحرف قد يؤدى الى الاستقامة فمعنى كلامه ان الاحول الفطرى لما كان واقفاً على خطأ حكمه بمقتضى حال كونه على الوضع الطبيعى بالنسبة الى شخصه يحرف المعصيتين طالباً لادراكه بوجه آخر مغايراً لما أدركه أولاً فيجد الاستقامة وهذا الوجدان صار ملكة له لاعتياده بالوقوف على الصواب وكيفيته الا يرى انه اذا نظر الى شئ يعتبر وضعه فى النظر فثم من هو كأنه ينظر بمؤخر عينيه ومنهم من ينظر بوجه آخر على حسب وجد انه الاستقامة وبه يظهر ان قلما فى عبارة الشرح ليس للنبي العرف وان كان قد يستعمل لذلك كما صرح به أبو على فتأمل فانه دقيق وان غفل عنه الناظرون كلهم

(قوله ثم الى الخيال) هذا مما لا دخل له فى أصل المقصود وانما المراد من ذكره بيان ان أولية التأدى الى الحس المشترك بالنسبة الى التأدى الى الخيال لا الحس الظاهر

إدراك اللون الثاني ووصول أثره اليه فيمتزج الاثران هناك فتراهما النفس لامتزاج أثرهما
ممتزجين ولا تقدر على تمييز أحدهما عن الآخر وأيضاً لما وقع الشعاع البصري على تلك
الألوان بأسرها في زمان قليل جداً لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك رأتها
ممتزجة (و) نرى (المعدوم موجوداً كالسراب) قيل هذا من اشتباه الشيء بمثله فأن
السراب ليس معدوماً مطلقاً بل هو شيء يتراءى للبصر بسبب ترجرج الشعاع البصري
المنعكس عن أرض سبخة كما يتمكس من الماء فيحسب لذلك ماء (وما يريه صاحب خفة

(قوله وأيضاً الخ) الوجه الاول مبني على الامتزاج في الحس المشترك والثاني على الامتزاج

في الباصرة

(قوله قبل هذا الخ) اعترض على المصنف بأن السراب ليس بما ذكره لان السراب ليس معدوماً
مطلقاً أي باعتبار ذاته وباعتبار مأخذه بل مأخذه هو الشعاع المترجرج موجود الا انه اشتبه عند الناظر
بالماء بسبب تشابهه به فيكون من اشتباه الشيء بمثله ولغندي ان في السراب غلطين أحدهما رؤية نفسه
فانه أمر مخيل وليس في الخارج الا الشعاع المترجرج وسبب تخيله ترجرجه كما اعترف به صاحب القيل
فهو معدوم من حيث ذاته وبحسب الناظر انه موجود وهو الذي قصده المصنف ولذا لم يقل كالسراب
يرى ماء وثانيهما رؤيته ماء وهذا ما ذكره صاحب القيل وهو من اشتباه مخيل بمخيل مثله اذ ليس
شيء من السراب والماء موجوداً ولك ان تقول معنى كلام المصنف كالسراب كما في السراب فانه يرى
الماء المعدوم موجوداً

(قوله يتراءى للبصر بسبب ترجرج الخ) الترجرج بالراءين المهملتين والجيمين الاضطراب والحركة
وتحقيقه ان الخلوطة الشعاعية لما وصلت الى سطوح الاجزاء الصلبة التي في الارض السبخة انعكست
مترجرجة لان الشعاع المنعكس يكون مترجرجاً كشعاع الشمس المنعكس من الماء على الجدار ولما كان
زوايا الشعاع صغيرة ملاصقة بالأرض لكون وزنها بقدر قامة الراي تكون زوايا الانعكاس أيضاً كذلك
لوجوب التساوي بين زوايا الشعاع والانعكاس والشعاع المترجرج الملاصق بالأرض يرى كالماء الجاري
على الأرض لمشايبته له في اللطافة والسيلان

(قوله من باب اشتباه الشيء بمثله) كأن القائل بهذا يريد الاعتراض على المصنف بأنه كان ينبغي ان
يذكر هذه الصورة في الوجه الثاني من وجوه أغلاط الحس ويمكن ان يقال إنما لم يذكرها هناك لانه
لامثلية في نفس الامر لاختلاف الحقيقة واما اطلاق المعدوم فيهن لان الماء معدوم في نفس الامر وان
وجد شيء يتراءى للبصر

اليد والشعبة) مما لا وجود له في الخارج أصلاً وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبهه وإما بسبب إقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه الا من يعرف تلك الأعمال (واخلط انزول القطرة) فان القطرة اذا نزلت سريعاً يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعاً (والدائرة لادارة الشعلة بسرعة) فانها اذا أدبرت بسرعة شديدة يري هناك دائرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة والسبب في هذين ان البصر اذا أدرك القطرة أو الشعلة في موضع وأداها الى الحس المشترك ثم أدركها في موضع آخر قبل أن يزول أثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الأول فيري كما مرمتداً اما على الاستقامة أو الاستدارة وأيضاً لما اتصل الشماع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جداً كان ذلك بمنزلة اتصال الشماع بها في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطاً مستقيماً أو دائرة

(قوله والشعبة) الشعبة والشعوة خفة في اليد بمعنى واحد كالسحر يري الشيء بغير ما عليه كذا في القاموس وفي شمس العلوم قال الخليل الشعوة ليست من كلام أهل البادية (قوله مما لا وجود له في الخارج أصلاً) لا ذاتاً ولا مأخذاً ولذا يتوجب الناظرون منه لظهوره عما ينتظرونه والمراد انه لا وجود له في المكان الذي رثي فيه لا انه لا وجود له مطلقاً فلا يرد انه اذا كان سببه عدم التمييز بين الشيء وما يشبهه بسبب سرعة الحركة كان كل منهما موجوداً وتحقيقه ما ذكره الامام في التفسير الكبير ان المشعب الحاذق يظهر عمل شيء ويشغل اذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استغرقهم الشغل بذلك الشيء والتحديث نحوه عمل شيئاً آخر عملاً بسرعة فبقى هذا العمل خفياً لتعاون الشئيين اشتغالهم بالأمر الأول وسرعة الاتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه ولو انه سكوت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد أن يعمل ولم تحرك النفوس والأوهام الى غير ما يريد إخراجهم لفطن الناظرون لكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعب يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ بالعيون الى غير الجهة التي يحتمل وكلها كان أخذهم العيون والخواطر وجذبه لها الى ماسوى مقصوده أقوى كان أحقق في عمله انتهى وبهذا ظهر ان بيان الشارح للسبب قاصر فانه انما يجري في صورة يكون الانتقال الى المشابه دون الخالف (قوله ان البصر الخ) يعني ان الحركة ليست بمبصرة بالذات بل ينتزعها الوهم عن الشيء للبصر أو الملموس بتوسط اختلاف أوضاعه بالقياس الى غيره فاذا كان تغير الأوضاع مستفاداً من الاحساس حكمت النفس بالحركة وإلا فلا

(قوله واما بسبب الخ) الفرق بين المورتين ان في الاولى يري ما يري في مكان غير الاول وفي الثانية يري في المكان الاول

(و) نرى (المتحرك ساكناً وبالعكس) أى ونرى الساكن متحركاً (كالظل يرى ساكناً) وسببه ان البصر اذا أدرك الشئ فى موضع محاذيا لشيء بعد ما أدركه فى موضع آخر محاذيا لذلك الشئ حكمت النفس بالحركة فاذا كانت المسافة فى غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذيتين وحكمت بالسكون (وهو متحرك) أبداً لأن الشمس متحركة دائماً اما ارتفاعاً او انحطاطاً فلا بد أن يتحرك الظل انتقاصاً أو ازدياداً فان قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركاً قلنا المقصود انه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع أنه لا يخلو عن أحدهما قطعاً (وكرا كى السفينة) المتحركة (يراها ساكنة و) يرى (الشط) الساكن (متحركاً) وذلك لأنه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تحيله السكون فى نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركاً (و) نرى (المتحرك الى جهة متحركاً الى خلافها كالقمر) نراه (سائراً الى النعيم حين يسير النعيم اليه) فان القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق الى المغرب أبداً فاذا كان بيننا وبينه غيم غير ساتر اياه ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منا فى جزء من أجزاء ذلك النعيم فاذا فرضنا حركة النعيم من المشرق الى

(عبد الحكيم)

(قوله الظل مرتبة من مراتب النور) فان النور القائم بالمضى لذاته يسمى ضوءاً والقائم بالمضى بغيره يسمى ظلاً
(قوله المقصود انه الخ) يعنى ليس المراد بالسكون والحركة النقلة وعدمها بل التغير وعدم التغير فالغنى ان الظل يرى غير متغير وجوداً وعدمياً فى اجزاء ما وقع عليه وهو فى الواقع متغير بالوجود والعدم بسبب حركة الشمس وتبدل محاذاته ما وقع عليه بها وهذا مع ظهوره قد خفى على بعض الناظرين وزل فيه قدمه
(قوله مع تحيله السكون الخ) لعدم تبدل الاوضاع بينهما وأما تبدل اوضاعها بالنسبة الى الماء فلا يحس به أيضاً لتشابه اجزاء الماء وانما يحس التبدل بالقياس الى الشط فيحسبه متحركاً بخلاف ركب الفرس فانه يحس بتبدل اوضاعه بالقياس الى الفرس بالحركة القسرية ويحس بتبدل اوضاع الفرس بالقياس الى الأرض لعدم تشابه اجزائه واذا لو عرض له الغفلة بسبب تفكر قلبه فى شئ أو تكلف الغفلة يحسب ان الأرض متحركة الى خلاف جهة حركة الفرس
(قوله فاذا فرضنا الخ) فرض حركة النعيم الى جهة حركة القمر ليظهر غلط الحس ظهوراً تاماً بخلاف ما اذا فرض حركته مخالفة لحركة القمر فى الجهة فانه يظهر حركة القمر فيه أسرع من حركته

المغرب أيضا كانت هذه الحركة لقرب النجم منا أسرع في الرؤية من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه قريبا من القمر ونفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من النجم فيتخيل ان القمر يحركته الى المشرق نطم تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة (واذا تحركنا الى جهة رأيناها) أي القمر (متحركا اليها) ان كان هناك نجم رقيق وسببه ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة الى أجزاء النجم ويقع بيننا وبينه أجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتخيل أن القمر تحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك النجم (وان تحرك) القمر (الى خلافها) كما اذا كان حركتنا نحو المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب (و) نرى (الشجر) المستقيم (على الشط منتكسا) في الماء وذلك لأن الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما تنعكس اليه على هيئة أوتار الآلة الحديباء المسماة في الفارسية بجنك فاذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع أقرب من الرائي والى ماتحت رأسه

في المصحو لكن الغلط في هذا الاعتبار أخفى من الغلط في الاعتبار الاول
(قوله أسرع في الرؤية) وان كان في الواقع حركة القمر أسرع منه باضعاف لانحسار
(قوله فيتخيل ان القمر الخ) بناء على تبدل الوضع بينه وبين النجم واشتغال الحس بالقمر لكونه
أضوء من النجم فينسب تغير الوضع اليه فيحسبه متحركا فقد اشتبه على البصر حركة النجم بحركة القمر
(قوله الى جهة) أي مغايرة لجهة حركة القمر سواء كانت مقابلة لها كما اذا تحركنا نحو الشرق أولا
كما اذا تحركنا الى جهة الشمال أو الجنوب ثم اذا كانت هذه الحركة سريعة يثبت حركة القمر سريعة
واذا كانت بطيئة فبطيئة

(قوله اذا كان هناك نجم) إما متحرك أو غير متحرك الى خلاف جهة حركتنا أما اذا كان متحركا
الى جهة حركتنا فلا يعرض هذا الغلط لعدم وقوع اجزاء النجم بينه وبيننا على التعاقب في جهة حركتنا
(قوله فيتخيل الخ) لانه تبدل وضع النجم بسبب حركتنا ونسب التبدل الى القمر بناء على اشتغال
الحس به

(قوله ونرى الخ) هذا اذا كانت رؤية الشجر بتوسط الماء
(قوله انما تنعكس الخ) لوجوب تساوى زاويتي الشعاع والانعكاس وقد بينه الشارح في بحث الابصار

(قوله ونفذ الشعاع في جزء آخر) أي غير ملاق للجزء الاول والالم يقع بين الجزئين المذكورين
قطعة من النجم وانما لم يصرح بذلك لظهور ان رؤية حركة القمر لا يكون الا في هذه الصورة

من موضع أبعد منه وهكذا وإذا كان الشجر على طرف الرائي كان الأمر في الانعكاس على عكس ما ذكر ألا ترى أنك إذا سترت سطح الماء من جانبك ستر عنك رأس الشجر في الصورة الأولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس إلى رأس الشجر أطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة إلى مادونه ويكون ما هو أقرب منه أطول مما هو أبعد منه على الترتيب حتى يكون أقصرها هو المنعكس إلى قاعدة الشجر ثم إن النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في رؤية المراتب بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس نافذاً في الماء ولا نفوذ هناك إذ ربما لا يكون الماء عميقاً بقدر طول الشجر فتحسب لذلك أن رأس الشجر أكثر نزولاً في الماء لكون الشعاع المنعكس إليه أطول وكذا الحال في باقي الأجزاء على الترتيب فتراه كأنه منكس تحت سطح الماء (و) ترى الوجه طويلاً وعريضاً ومموجاً بحسب اختلاف شكل المرآة (إذا فرض المرآة كنصف قالب اسطوانة مستديرة فإن نظر إليها بحيث يكون طولها محاذياً لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلاً بقدر طوله قليل العرض وذلك لأن الأشعة المنعكسة حينئذ إلى طول الوجه إنما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكسة إلى عرضه إنما

(قوله كان الأمر الخ) أي في الانعكاس بأن ينعكس إلى رأس الشجر من موضع أبعد من الرائي وإلى ما تحت رأسه من موضع أقرب منه لوجوب تساوي الزاويتين وأما الشجر فيرى على الانعكاس كما في الصورة الأولى سواء كان الرائي قريباً من الشجر أو متصلاً به كما يرى نفسه منكساً لكون الخط الشعاعي المنعكس إلى رأسه من موضع أبعد وإلى ما تحت رأسه من موضع أقرب منه (قوله طويلاً بقدر طوله) فمعي قوله ترى الوجه طويلاً إنما تراه فتحسبه طويلاً بما هو عليه بسبب قصر عرضه وعريضاً عما هو عليه بواسطة قصر طوله (قوله من خط مستقيم مساو لطول الوجه) أي مساو لما يجب في رؤية الطول وإن كان أقصر في

(قوله على عكس ما ذكر) يعني أنه ينعكس إلى رأس الشجرة من موضع أبعد من الرائي وإلى ما تحت رأسه من موضع أقرب منه ويتبعى أن يعلم أن القرب والبعد إنما هو بالنسبة إلى قدم الرائي لا عينه فأنك إذا حدثت ظهرك وقربت عينك من الماء فلا شك أن الموضع الذي ينعكس منه الشعاع إلى رأس الشجر الذي في جانبك قد يكون أقرب إلى عينك وهو ظاهر بالتخيل

(قوله من خط مستقيم مساو لطول الوجه) فيه اعتراض قوي مشهور وهو أن الحكم بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل ليس الانعكاس إلا من خط أقصر من طول الوجه

تنعكس من خط منعن مساو لمرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنعني أصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيماً فيرى عرض الوجه أقل مما هو عليه وإن نظر إليها

المقدار منه اذ لو انعكس من خط أقصر مما يجب في رؤية طول الوجه لم يكن طول الوجه بتمامه مرئياً والكلام في رؤية الوجه بتمامه طولا ومعرضاً فمئد الانعكاس بعوج الخطان الخارجيان من طرفي ذلك الخط بحيث تكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع ويقعان على طول الوجه بتمامه فاقيل ان ههنا اعتراضاً قوياً مشهوراً وهو أن الحكم بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بله ليس الانعكاس الا من خط أقصر من طول الوجه وذلك لان الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة غير السهم اذا وصل الى سطح المرآة لا تكون قائمة عليه كما يشهد به التخيل الصحيح وقام عليه البرهان والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما تنعكس الى ما يقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة أيضاً فيلزم أن يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجه منعكساً الى شئ خارج من الوجه والا لم تكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع فلا يكون الطول مرئياً توهم محض. ملشأء عدم التدبر وحمل المساواة على المساواة في المقدار

وذلك لان الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة غير السهم اذا وصل الى سطح المرآة لا تكون قائمة عليه كما يشهد به التخيل الصحيح وان كان مبرهننا عليه في موضعه والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما تنعكس الى ما يقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة أيضاً فيلزم ان يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجه الى شئ خارج من الوجه والا لم تكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع وانه ياطل بالبرهان وتيسر اليه في موقف الجواهر ومن توهم ان المرآة اذا كانت مقابلة للوجه تكون الخطوط الشعاعية الخارجة من العينين قائمة على سطح المرآة متمكة على أنفسها من خط مساو لطول الوجه فتندسهي لان تلك الخطوط لو انعكست على أنفسها لم تكن واصله الا الى الحدقة فيلزم ان لا يرى غيرها وأيضاً فان تلك الخطوط غير السهم ليست بقائمة على سطح المرآة بل مائلة الى أحد أطرافها فلا تكون متمكة على أنفسها بل المنعكسة على أنفسها انما هي الخطوط القائمة على المرآة بحيث لا يكون فيه ميل الى جانب أصلاً لم الشمس اذا كانت قريبة من الافق جداً ودخل شعاعها من كوة البيت ووقع على ستيل في جدار مقابل للكوة بحيث يكون قائماً على سطح الستيل تنعكس تلك الخطوط الشعاعية الخارجة من الشمس الواقعة من الكوة على ستيل على أنفسها لان تلك الخطوط متوازية مخرجها سطح مساو للكوة فتكون تلك الخطوط كلها قائمة عليها ومنمكة على أنفسها بخلاف الخطوط الخارجة عن الحدقة الى المرآة فان تخرج الخطوط فيها سطح صغير جداً لا يقرب من سطح المرآة فكيف التساوى فلا تكون الخطوط الخارجة منها غير السهم قائمة على سطح المرآة وموازية للسهم فلا تكون متمكة على أنفسها وقد يجاب عن الاعتراض بان ليس المراد بمساواة ذلك الخطوط لطول الوجه مساواته اياه في الامتداد بل المراد مساواته اياه في مجرد كونه موقع الخطوط

بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موريا في محاذاة الوجه يري الوجه معوجا وأحد طرفيه أطول من الآخر لأن الانعكاس حينئذ من خط بعضه مستقيم وبعضه منحني بل نقول اذا كانت المرأة مقعرة يري وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يري نائبا وبالجملة الاختلافات المتنوعة في أشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية *

(قوله لان الانعكاس الخ) وذلك لان المرأة المذكورة لا انحذاب في طولها انما الانحذاب في عرضها فاذا حاذى طول الوجه طولها يكون الانعكاس الى طول الوجه من خط مستقيم فقط واذا حاذى عرضها يكون الانعكاس اليه من خط منحني فقط واذا كان طولها موريا في محاذاة الوجه يكون بعض عرض المرأة محاذيا لطول الوجه فيكون الانعكاس اليه من خط بعضه مستقيم وهو ما حاذى طول الوجه من طول المرأة وبعضه منحني وهو ما حاذاه من عرض المرأة ويكون الانعكاس من خط صورته هكذا فيكون بعض طول الوجه مرئيا على حاله وهو ما حاذى طولها وبعضه أقصر مما عليه بضيق زاوية انعكاسه فيري معوجا وقيل المراد انه قريب من استقامته لان فيه الانحناء بطريق الاستدارة لأنه مستقيم حقيقة وقيل مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحني فان في صورة التاريب ووضع خطوطا مستقيمة طولية وخطوطا عرضية مستديرة وخطوطا منحنية لا على الاستدارة التامة وكلا التوجيهين مع عدم مساعدتهما الضاربة لافادتهما انقسام الخط الى البعض المستقيم والمنحني غير صحيح أما الأول فلان اللازم من كون الانعكاس من خط مستدير قريب من الاستقامة أن يري طول الوجه صغيرا مما عليه لامعوجا وأما الثاني فلان الانعكاس على طول الوجه ليس من جميع تلك الخطوط المختلفة المتعاطفة ومع ذلك لا يقتضى رؤية الوجه معوجا

الشعاعية وفيه بحث لان عرضها اذا كان محاذيا لطول الوجه يصدق ان يقال ان الاشعة المنعكسة الى طول الوجه تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه بالمعنى المذكور فيلبنى ان يري طول الوجه بحاله على ما يقتضيه مساق كلامه وقيل في الجواب ان المراد بالمساواة للمساواة الحسية فان الحس يشهد بان الصورة المشاهدة بالمرآة منطبقة فيها ومساوية للموضع الذى انعكس منه الشعاع البصرى اليها وان كانت شهادته مردودة عند العقل لما سبق لكن في كفاية كل ما ذكر في حيز الجوابين في رؤية طول الوجه على ما هو عليه في نفس الامر على تقدير دون آخر كما يتبادر من كلامه نظر فليتأمل

(قوله من خط بعضه مستقيم) أي كاستقيم والمقصود أنه قريب من الاستقامة لان فيه الانحناء بطريق الاستدارة في الجملة لا انه مستقيم حقيقة وقد يقال مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحني فان في صورة التاريب ووضع خطوطا مستقيمة طولية وخطوطا مستديرة عرضية وخطوطا منحنية لا على الاستدارة التامة فتأمل

الوجه (الثاني) وهو الدال على غلط الحس في أحكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض (ان الحس لا يميز بين الامثال فربما جزم بالاستمرار) أي يكون شيء موجوداً مستمراً (عند تواردها) أي توارد الامثال (كما تقوله أهل السنة في الالوان) من انها لا تبقى آئين بل يحدتها الله تعالى حالاً خفياً مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر (و) كما يقوله (النظام في الاجسام) من انها أبيضاً غير باقية بل متجددة آناً فآناً مع ان الحس يحكم بخلافه وكذلك الحال في البيضات المتماثلة اذا وردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفوارة (فقام الاحتمال) أي احتمال غلط الحس (في الشكل) أي في جميع أحكام الجزئيات هذا والسبب في غلطه عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره فيتخيل الراي ان هناك أمراً واحداً مستمراً * الوجه (الثالث) وهو الدال على غلط الحس في تلك الأحكام بسبب عروض عارض من نوم أو مرض (النائم يرى في نومه ما يجزم به) في النوم (جزمه بما يراه في يقظته) ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلاً (وكذا المبرسم) أي صاحب البرسام قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصبح خوفاً منها (بجاز في غيرهما مثله) أي مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ يجوز أن يكون للانسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وان يكون له أمر عارض لا أجله يرى ما ليس بوجوده في الخارج موجوداً فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة أو للاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة التخيلية فتتسلط على القوى فتتركب صوراً

(قوله أي صاحب البرسام) وهو ورم حجب محل الدماغ اماكلها أو ينفذها
(قوله مثله) أشار بذلك الى أن ما يراه النائم والمبرسم ليس سورة الغلط لعدم ادراك الحاسة فيه بل لمشاركته في الجزم بحال اليقظة والصحة يورث شبهة الغلط فيها لكن لا يخفى أن هذا الوجه انما يدل على جواز وقوع الغلط في حال اليقظة والصحة لا على وقوعه والكلام فيه
(قوله للاستراحة) أي بدفع التعب الذي حصل للبدن في اليقظة بواسطة الحركات البدنية والنفسانية والامور العارضة له من خارج
(قوله بدفع المرض) ظاهر هذا الوجه يقتضي مشاهدة الصور الخيالية التي لا وجود لها في كل مرض فالوجه عجز النفس عن ضبط الميخيلة لكون الورد في محلها أو فيها مجاورها

(قوله يرى في نومه) فان قلت لا رؤية هنا حقيقة حتى يترتب عليها غلط الحس قلت ليس مراد

خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس حال اليقظة والصحة فندركها النفس وتشاهدها وتمتد أنها وردت عليها من الخارج لا اعتيادها بذلك (لا يقال ذلك) أى غلط النائم والمبرسم (بسبب لا يوجد) ذلك السبب (في حال اليقظة والصحة) قطعاً فلا يقع فيهما الغلط أصلاً (لا نأقول انتفاء السبب المعين لا يفيد) لجواز أن يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سبباً له في النوم والمرض (بل لا بد من حصر الاسباب) المتضمنة للغلط حصراً عقلياً لا يتصور له سبب خارج عنه (وبيان انتفائها) بأسرها (و) بيان (وجوب انتفاء السبب عند انتفائها وكل واحد من) هذه (الثلاثة) التي لا بد منها في نفي الغلط عن احكام الحس (مما لو ثبت فبالنظر الدقيق) اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل اليه أصلاً (وانه) أى ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق (ينفي البداهة) أى الضرورة عما يتوقف على ثبوتها أعنى صحة الاحكام الحسية التي ادعيت أنها ضرورية وأيضاً لما توقف الجزم بالحكم الحسى على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولاً (والمعجب بمن سمع هذا) الذى ذكرناه من أن انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الأمور الثلاثة الى آخر ما قررناه (ثم اشتغل) فى الامثلة المذكورة (ببيان اسباب الغلط) الممينة وانتفائها في غيرها (وأعجب منه) أى من المعجب الذى أشرنا اليه (منع كون الحس حاكماً) بناء على ان الحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغيره على

(قوله لا يقال هذا الخ) السؤال والجواب عام الورود فى جميع وجوه الغلط الا أنه خصهما بهذا الوجه لكون سبب الغلط فيه ظاهراً معلوماً لكل أحد ثم ورودهما انما هو بالنظر الى المتن وأما على ما بينه الشارح بقوله اذ يجوز أن يكون للانسان حالة الخ فلا ورود له فلو ترك الشارح البيان المذكور واكتفى على ما ذكره ههنا بقوله لجواز أن يكون للغلط الخ لكان أنسب (قوله تأليف الخ) فسر الحكم بما يشعر بكونه فعلاً رعاية للفظ الحاكم والمقصود أنه ادراك لفظة

المستدل أن الغلط فيما يرى فى النوم غلط فى رؤية الحس نفسها بل أن الجزم فى الحالين واحد فلا يجد فيه تفاوتاً فلما ظهر الخطأ فى الجزم الواقع فى المنام احتمل الجزم الواقع فى اليقظة أن يكون خطأ أيضاً ونظيره ما سيأتى من الاستدلال على عدم الوثوق بالبداهيات باحتمال التنبؤ فى العاديات فليتهم (قوله لا يقال ذلك الخ) الاعتراض وإن خص بقضية النائم والمبرسم لكنه عام الورود بأن يقال كل غلط بسبب لا يوجد فى غير سورة الغلط والجواب الجواب

وجه يعرض للثؤلف لذاته اما الصدق أو الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شأن الحس التأليف الحكمي بل من شأنه الاحساس فقط فليس نبي من الاحكام محسوسا في ذاته نعم اذا قارن المحسوس حكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس وليس الحس حاكما (بل العقل) حاكم (بواسطة الحس) وانما كان أعجب لأنه يؤل الى نزاع لفظي اذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطة فلهذا المنع مما لا يجدي نفعا أصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبدهييات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل أو أثبتنا ذلك عليه كانت الشبهة التي ذكرها دالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بماوونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل العقل بها اذ لا شهادة لهم فلو تمت تلك الشبهة لارتفع الوثوق عن البديهييات أيضا فتصير تلك الشبهة منقوضة بها وهذه فائدة جليلة مبنية على ان الحس ليس حاكما فان أجاب عن النقض بان البداهة تنفي احتمال الغلط فيما جازمت بها بنفسها قلنا فكذلك البداهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا أيضا وأما بيان الاسباب في الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالط أو إزالة ما عسى

وارتباط بين المدركات بحيث يعرض لذلك المؤلف لذاته أي مع قطع النظر عما عداه حتى عن خصوصية الطرفين من حيث أنه مدرك الصدق أي مطابقته للارتباط الذي بينهما في الواقع في حد ذاته أو عدم مطابقته له

(قوله اذ لاشهادة لهم) فيه بحث لأن أهم العقل في سور معاوته الحس انما جاء من جانب الحس فليس متما في سورة الاستقلال حتى لا يصح حكمه في البديهييات فالقول بأن شهادة المتهم لا تصح انما هو في الشهادة الشرعية والتعبير بلفظ الشهادة تخيل محض لانه من قبيل قضاء القاضي المبني على الشهادة الكاذبة وعدم صحة قضائه المبني على الشهادة الصادقة

(قوله وأما بيان الخ) لعل تعجب المصنف من اشتغاله بذلك لاجل اشتغاله بما لا يهمه اذ لا دخل له في الجواب لا لاجل أنه لا فائدة فيه اذ لا يقول به عاقل فضلا عن فاضل

(قوله قلنا فكذلك البداهة تنفي النع) قيل هذا انما يتم اذا لم تتفاوت البديهة والحق انها تتفاوت بحسب تصورات الاطراف كما اعترفوا في الحسيات لما كان تصور الطرفين بمعونة الحس وهو منهم قاصر بديهة العقل عن الجزم بحقيقته بل يجوز أن يكون فيه سبب خفي كما في بياض الثلج مثلا بخلاف البديهي العقل نحو الأربعة زوج فان العقل لا يجحد فيه احتمالا لافردية

يشوش النفس من الدغدغة وزيادة اطمئنانها في سائر المحسوسات لا اثبات الاجكام الحسية
بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول
المقل الصريح يقتضيه ثم قال وأما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم فلناقم
لو أثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكننا
لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دلائل فليست علينا أن نجيب عن هذه
الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء مندفع عند بداهة العقل من غير
تأمل في الاسباب وحصرها وانتظامها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب
وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق أو الجلي فظهر أنه لا تشنع على ذلك الناقد ومن تأمله *
الوجه (الرابع) وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نظمها محسوسة وليست بمحسوسة
بحقيقة (أنا نرى الثلج في غاية البياض مع أنه ليس بأبيض) أصلاً (فانا اذا تأملناه علمنا
أنه مركب من أجزاء شفافة) لالون لها وهي الاجزاء المائئة الرشية (وقولهم سببه) أي
سبب أنا نراه أبيض (مداخلة الهواء) المضي بالاشعة الفائضة من الاجرام النيرة (للاجزاء
الشفافة) المتصغرة جداً (وتما كس الاضواء من سطوحها الصغار) بعضها الى بعض فان
الضوء المنعكس يرى كلون البياض ألا ترى أن الشمس اذا أشرفت على الماء وانعكس شعاعها

(قوله وليست بمحسوسة حقيقة) بل المحسوس حقيقة ما يشبه ووجه الضبط في الوجوه الأربعة
ان سبب الغلط اما أمر في الحاسة كضيق الزاوية وسعتها والانحراف والاشتغال بشيء آخر وعدم تبدل
الوضع وهو الوجه الأول وفي الحاس وهو الوجه الثالث وفي المحسوس فاما التماثل وهو الوجه الثاني
أو التشابه وهو الوجه الرابع وأما لإيراد سراب في الوجه الأول فقد عرفت حاله
(قوله فانا اذا تأملنا الخ) اندفع بهذا ما قيل يجوز أن يكون سبب تخيله سبب حدوثه فلا سلم أن
البياض ليس بوجود

(قوله الرابع أنا نرى الثلج في غاية البياض) فيه بحث لأنه من اشتباه الضوء المنعكس باللون
وكلاهما مبصران بالذات فظاهره من قبيل السراب وقد عد في الوجه الأول اللهم الا أن يقال فرق بين
الوجه الرابع والوجه الأول بأن الأول دال على غلط يعرفه الغلط حال الغلط بخلاف الرابع فانه
لا يعرف الغلط فيه غلطه الا بعد التأمل والامعان ولهذا لا يعرفه العوام وبهذا الاعتبار أفرز الرابع
عن الأول وأما قوله نظمها محسوسة وليست بمحسوسة فباعتبار أن اللون ليس محسوساً فيما ذكر من
المصور مع أن الغلط يظن أن فيه لوناً محسوساً فلا محذور فيه أيضاً فتأمل

منه الى الجدار يرى الجدار كأنه أبيض فاذا كثرت الانعكاس بين الاجزاء الرشيعة جداً تخيل
 ما على سطوحها من الضوء، بياضاً في الغاية (من النمط الأول) أي من قبيل بيان أسباب
 الغلط وقد عرفت أنه لا فائدة فيه على ما قرره (وأظهر منه) أي من التلج في الدلالة على
 غلط الحس (الزجاج المدقوق) دقاً ناعماً فانه يرى أبيض ولا بياض هناك (و) انما كان
 أظهر لانه (لم يحدث له مزاج يحدث) ذلك المزاج (البياض) المشروط به عندهم (فان
 أجزائه صلبة يابسة) ومتفقة في الصور والكيفيات (لا تفاعل بينهما) لعدم الالتصاق
 واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطاً عندهم
 بالتفاعل وأما التلج ففيه أجزاء مائة وهوائية فجاز أن يتوهم فيما بينهما تفاعل (وأظهر منهما)
 في الدلالة على غلط الحس (موضع الشق من الزجاج الشفاف) فانه يرى أبيض
 ولا بياض هناك قطماً (اذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المحتقن) في ذلك الشق (وشيء
 منهما غير ملون) أي ليس شيء منهما يملون وانما كان أظهر منهما اذ ليس هناك أجزاء
 متصرفة يتوهم تفاعلها (والجواب) عن شبه هذه الفقرة (ان مقتضاه) أي مقتضى ما ذكرتم
 من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات (أن لا يجوز العقل)

(قوله المشروط به عندهم) فاتهم ذهبوا الى أن المزاج شرط في حدوث الألوان ولا يحدث في البسائط
 (قوله مع كونه مشروطاً بالح) على ما هو المذهب المشهور وان ذهب بعض الى أن التفاعل ليس
 بشرط بل مجرد الاجتماع في العناصر يوجب استمداد فيضان الكيفية المتوسطة التي هي الزاج وان لم
 يكن بينهما تفاعل في الكيفيات.
 (قوله وأما التلج الح) بخلاف تفاعل الأجزاء الزجاجية مع الأجزاء الهوائية بعد الدق فانه مستبعد
 لكونها صلبة غير ملتصقة بالأجزاء الهوائية

(قوله مشروطاً عندهم بالتفاعل) قيل هذا بناء على المشهور والافقهم من ذهب الى أن التجاور
 بين الأجزاء المتصرفة جداً وتماسها على أوضاع معينة معد لا تخلع كفيها المتضادة وحصول كيفية متوسطة
 من المبدأ من غير تفاعل منها
 (قوله اذ ليس ههنا أجزاء متصرفة) وأما في الزجاج المدقوق ففيه تلك ولهذا قيل انها يسري فيها
 بعد الدق الهواء ويحصل له زجاج آخر والصلاية غير مائعة من التفاعل
 (قوله أن لا يجوز العقل بمجرد) فان قلت الجزم بياض التلج مما لا يسمع انكاره قلت الحق أن
 الحكم ببياضه ظن قوي لا يجوز معه تقيضه بالبال لا يجوز

بحكم كلي أو جزئي (بمجردة) أي بمجرد الحس والاحساس به أما في الكل فقدم تعلق الحس بجميع الافراد وأما في الجزئي فلأنه قد يغلط فيه (و) نحن (نقول به) فإن جزم العقل ليس يحصل في الكليات ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من أمور آخر توجب الجزم كما مر فإذا لم توجد تلك الأمور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطأ هناك قائماً (لا أن لا يوثق بجزمه) أي بجزم العقل (بما جزم به) من الاحكام الكلية أو الجزئية على المحسوسات بمحصل تلك الأمور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع أن بديهته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة (وكونه محتملاً) هو مرفوع عطفًا على أن لا يوثق أي لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملاً للغلط وتوهم كونه مجروراً موطوفاً على بجزمه أي لا أن لا يوثق بكون الجزم محتملاً للحصول في بعض المحسوسات بأن تنضم فيه إلى الحس أمور توجب الجزم باطل قطعاً إذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملاً للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال (الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط) أي لا في الحسيات فانهم معترفون بها (قالوا هي أضعف من الحسيات لأنها فرعها) وذلك

(قوله مع أن بديته الخ) فلا يحتاج في انتفاء الغلط فيما جزم به إلى بيان الأمور الثلاثة المذكورة
(قوله أي لا عدم الوثوق الخ) أي ليس مقتضى ما ذكر عدم الوثوق بما جزم وليس مقتضاه كونه محتملاً للغلط فيما جزم به

(قوله إذ لا فائدة الخ) إذ المقصود إثبات الجزم والوثوق به

(قوله أضعف من الحسيات) يعني الضعف الذي في الحسيات بناء على عروض الغلط في بعضها موجود في البديهيات لكونها فرعها مع الضعف الذي في نفسها كما يدل عليه الشبهة الآتية فصيغة التفضيل بمعنى وما قيل أن أقبل ههنا بمعنى أن صاحبه متباعد عن الغير في أصل الفعل متزايد في كاله لا بمعنى تفضيله بالنسبة إليه فيرد عليه لزوم استعمال أقبل بدون الأمور الثلاثة وتقدير المفضل عليه ههنا غير ظاهر

(قوله فقدم تعلق الحس بجميع الافراد) قد أشرنا إلى أن احتمال غلظه في الجزئي يستلزم احتمال غلظه في الكل أي الكلي لكن عنه مندوحة بما ذكر فلذا لم يذكره

(قوله قالوا هي أضعف من الحسيات) فإن قلت أقبل التفضيل يدل على قولهم بضعف الحسيات مع أنهم قائلون بتعظيمها قطعاً ولا يجوز التجريد عن المعنى التفضيلي لمكان الاقتران بمن قلت قد حققت في حاشية المطول أن الفعل التفضيل قد يقصد به أن صاحبه متباعد عن الخير في أصل الفعل متزايد إلى

لان الانسان في مبدأ الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانزع منها صوراً كلية يحكم على بعضها ببعض ايجاباً أو سلباً اما بديهية عقله كما في البديهيات أو بمعاونة شئ آخر كما في سائر الضروريات والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شئ من التصورات والتصدقات (ولذلك) قيل (من فقد حساً فقد علماً) متعلقاً بذلك الحس ابتداءً أو بواسطة (كلاهما) فانه لا يعرف حقائق

(قوله عن الادراكات كلها) فان نوقش بأننا لانسلم خلوهم عن ادراك نفسه خص الادراكات بالحصولية (قوله تنبه لمشاركات بينها الخ) يعنى أن احساس الجزئيات شرط بتوقف عليه التنبه والانتزاع المذكوران فتكون البديهيات فرعاً للحسيات ولتكون المقصود ههنا اثبات القرعية ترك الواو في قوله تنبه وعطف الانتزاع عليه وجعل المجموع جزءاً لقوله فاذا استعمل بخلاف ما وقع في حاشية المطالع بالواو لان المقصود هناك بيان طريق حصول الادراكات الغير الحسية ومعنى قوله وانتزاع الخ انه استعمل لان يفيض عليه من المبدأ الفياض تلك الصور وحاصله أن بعد حصول الصور المحسوسة في الخيال اذا تنبه النفس تنوسط القوة المتصرفه لما بين تلك الصور من الأمور التي بها المشاركة بينها والأمور التي بها المباينة بينها في ضمن تلك الصور الجزئية استمدت لأن يفيض عليها من المبدأ الفياض صور مجردة من اللواحق المادية والغواشي الغريبة فالتنبيه به هي تلك الصور والادراكات من حيث حصولها في ضمن الصور الخيالية والمفاض عليها الصور الكلية الحاصلة في ذاتها فتدبر فانه بما خفي على أقوام وقالوا بما لا يرضى بهما الآذان الكريمة وان شئت تفصيله فارجع الى تعليقاتي على حواشي المطالع (قوله فانه لا يعرف الخ) يعنى أنه قاعد للعلوم التصورية والتصدقية المترتبة على احساس الجزئيات فا قيل يجوز حصول العرفان بحقائقها والحكم باختلاف حقائقها بطريق آخر بما لا ورود له

كأله فيه لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة في أصل الفعل وانه المعنى الاوضح في الافاعل في صفاته تعالى نحو الله أكبر وأمثاله فالمعنى ههنا البديهيات متباعدة في الضعف عن الحسيات متزايدة فيه الى كماله

(قوله عن الادراكات كلها) لا شك في الخلو بالنسبة الى الادراكات الانطباعية واما بالنسبة الى العلم الحضورى فلا خلو لان علم النفس بذاتها عين ذاتها عند الفلاسفة ولا يعقل خلو الشئ عن نفسه (قوله تنبه لمشاركات بينها ومباينات الخ) اعترض عليه بان الأمور المشتركة هي عين تلك الصور فالتنبيه للمشاركات هو التنبيه لتلك الصور وانتزاعها لا منابرها ومقدم على انتزاعها كما هو الظاهر من العبارة والموافق لما ذكره في حواشيه على المطالع وأجيب بان المراد من التنبيه للمشاركات هو الحالة الاجالية المتعلقة بالأمور في تردد الاحساسات وملاحظة المشاركة الصورية الاجالية والمباينة لذلك من غير تلخيص للامر المشترك والمباين وانتزاع الصور هو تلخيص المعنى الجلي أو الفعلي أو غيرهما بحيث

الالوان ولا يحكم باختلافها في الماهية لعدم احساسه بجزئياتها (والعين) فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لساير اللذات واعترض بأنه ليس يلزم من ككون الاحساس شرطاً في حصول حكم عقلي أن يكون الاحساس أقوى من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس بأقوى منه (فلا يلزمنا) من قدحنا في البديهيات التي هي فرع (القدح في الحسيات) التي هي أصل لها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتي يلزم من القدح في لازمها القدح فيها أو من حقيتها حقيقة لازمها (ولهم في ذلك) أعني القدح في البديهيات (شبهه

(قوله واعترض بأنه الخ) هذا انما يرد لو جعل دليل الأضعفية مجرد الفرعية بأن يقال البديهيات فرع الحيات وكل فرع فهو أضعف من الأصل ويكون قوله فلا يلزمنا معطوفاً على قوله هي أضعف من الحيات أما اذا جعل معطوفاً على قوله لانها فرعها ويكون المعنى أنها فرعها واذا كان فرعها فلا يلزم من القدح فيها القدح في الحسيات بخلاف الحيات فان القدح فيها يوجب القدح في البديهيات فنكون أضعف من الحسيات لم يرد الاعتراض كما لا يخفى

(قوله فان الاستعداد الخ) السند ليس بجيد لأن الاستعداد والكمال ليسا من جنس واحد حتى يتصور بينهما التفاوت بالقوة والضعف بخلاف الاحساس والتعقل (قوله شرط) بمعنى ما يتوقف عليه الكمال سواء كان بجماعاً له أولاً لا ما يقابل المعاد (قوله ولم يرد) الظاهر اذ لم يرد لكونه تعليلاً لعدم اللزوم الا أنه أورد في صورة الاعتراض اشارة الى الاعتناء بشأنه بأنه فائدة مطلوبة في نفسه وان قطع النظر عن كونه تعليلاً (قوله لازمة لها كالنتيجة) أي لزوماً ذاتياً بمنع انفكاكها عنها

يمدق على غير المحسوس بهذا الاحساس أيضاً

(قوله ولا يحكم باختلافها في الماهية) فان قلت يجوز حصول ذلك الحكم بطريق آخر غير الاحساس كالقليد والتواتر وكذا الكلام في قوله ولا يحكم بمخالفتها لساير اللذات قلت المدعي ان من فقد حساً فقد فقد علماً متعللاً بذلك الحس والعلم المتعلق بالحس فيما نحن فيه هو الحكم الضروري البقيني ذا ليس بموجود في صورة التقليد وأما تجويز حصول الحكم باختلافها من التواتر كما ظن ففيه أن المواتر يجب أن يستند الى المشاهدة والماهية غير مشاهدة فلا وجه لتجويز حصول الحكم باختلاف الالوان في الماهية بالتواتر فليتهم

(قوله واعترض عليه) والجواب بان مرادهم من القوة السبق بحسب الذات والوجود لا غير ولا شك ان الاحساس أقوى من التعقل بهذا المعنى تصنف لا يفهم من العارضة هذا ، في حصول الاستعداد

الاولى أجلى البديهيات) وأقواها في الجزم قولنا (الشيء إما أن يكون أو لا يكون) أعنى التردد بين النفي والاثبات بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان (وأنه غير يقينى اما الاول) وهو كونه أجلى البديهيات وأقواها (فلأن المعترفين بها) أي بالبديهيات (يمثلون لها بهذا) التردد بين النفي والاثبات (وثلاثة أخرى تتوقف) تلك الثلاثة (عليه الاول) من تلك الثلاثة المتوقفة عليه قولنا (الكل أعظم من الجزء والا) أى وان لم يكن أعظم منه (فالجزء الآخر معتبر) في الكل لانه جزء الكل (وليس بمعتبر) فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس أزيد منه فيجتمع النفي والاثبات (الثانى) من تلك الثلاثة قولنا (الاشياء المساوية) في الكمية مثلاً (لشيء واحد متساوية) في الكمية (والا)

(قوله أعنى التردد التبع) أشار بالعناية الى أن المراد بالكون واللاكون أعم من المحمولى والرابطى كما يستفاد من بيان توقف القضايا الثلاثة والى أن الانفصال بينهما حقيقى والمراد بالنفي والاثبات الانتفاء والثبوت لا الاتزاع والابتعاد لانهما يرتفعان عن الشك وفي ذلك رد لما في شرح المقاصد حين جعل القول المذكور تفسيراً للترديد المذكور

(قوله الكل أعظم من الجزء) أى الكل المقدارى أعظم من جزئه المقدارى
(قوله مثلاً) لافتقاده فيه لان المساواة واللامساواة خاصة للكم لا توجد في غيره الا بالتبع وما قبل ان مسافتي الحركة السريعة والبطيئة غير متساويتين مع تساويهما لشيء واحد أعنى زمانهما فلشأن عدم الفرق بين المساواة والانطباق فلان كلا من المسافة والحركة والزمان متطبق على الآخر بمعنى أنه يزيد بزيادة الآخر وينقص بانتقاصه

شرطاً لحصول الكمال كلام ستطلع عليه في بحث العلة والمعلول
(قوله الاشياء المساوية في الكمية مثلاً لشيء واحد) قيل مسافة الحركة السريعة والبطيئة غير متساوية مع أنهما متساويتان في الكمية لشيء واحد أعنى زمانهما والجواب منع مساواتهما لزمان الحركتين في الكمية سواء اعتبر المسافة جوهرراً أو عرضاً اذ لا مسأغ للمساواة العديدة بحسب الاجزاء لعدمها ولا للمساواة المقدارية لعدم المجانسة بين المسافة والزمان اما اذا جعلت المسافة جوهرراً فظاهر وأما اذا جعلت عرضاً فلأنها مقدار قار بخلاف الزمان لعم هما مطابقتان للزمان بمعنى انه اذا انقضى جزء من الزمان انقضى جزء من المسافة ولو جعل هذا معنى المساواة لم يمتنع كون المسافتين المذكورتين متساويتين أيضاً بمعنى انه اذا انقضى جزء من احدهما انقضى جزء من الأخرى وان تفاوتت الاجزاء الفرضية في كل مرتبة بحسب المقدار

أي وان لم تكن متساوية في الكمية (حقيقتها) في الكمية (واحدة) لمساواتها لذلك الشيء (وليست واحدة) لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع أيضاً النفي والاثبات قيل وعلى هاتين المقدمتين يخرج أكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم أيضاً لكونه في الحقيقة راجعاً الى البحث عن الكم المتصل (الثالث) من تلك الثلاث قولنا (الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا) أي وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين (لم يتميز) ذلك الجسم الواحد (عن جسمين كذلك) أي كائنين في

(قوله لمساواتها الخ) والمساواة في الكمية هي الاتحاد فيها فتكون تلك الاشياء متحدة فيها فهو استدلال بصدق المحدود على صدق الحد

(قوله أكثر مباحث الكم المتصل) أراد به المقدار بقريئة مقابلة الزمان والمراد بمباحثهما مسائل الهندسة والحساب فان ينك المقدمتين مما يصدر به كتب المعلمين لكونهما من مبادئها وغيرها مما يذكر في الحكمة كالخواص الثلاثة من قبوله القسمة ووجود المعادلة وقبوله المساواة والمفاوطة فانها تتوقف على ان الكل أعظم من الجزء

(قوله وكثير من مباحث الزمان) مثله اثبات كونه كما لقبوله المساواة والمفاوطة واثبات كونه مقداراً لاسرع الحركات لأنه يقدر به كل الحركات فيكون مقداره الاسرعها لأن الأكبر يقدر بالاصغر دون العكس

(قوله والجسم) أي الطبيعي مثل قبول التغلغل والتكاثف والنمو والذبول وامتناع التداخل فانها مبنية على ان الكل أعظم من الجزء في المقدار

(قوله لكونه) أي الكثير من مباحثها راجعاً الى البحث عن الكم المتصل مع قطع النظر عن خصوصية كونه زماناً أو جسماً طبيعياً وفيه دفع لاستبعاد تعلق ينك المقدمتين بمباحثهما

(قوله حقيقتها في الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشيء) في هذا التعليق شأبة المصادرة اذ المراد بوحدة الحقيقة الكمية هو المساواة في الكمية والكلام في بيان استلزام مساواة الاشياء لشيء في الكمية تساويها فليتأمل

(قوله يخرج أكثر مباحث الكم المتصل) أراد بمباحث الكم المتصل مباحث الهندسة الباقية عن المقدار القار وبمباحث الكم المنفصل مباحث الحساب الباقية عن العدد فظهر وجه إيراد مباحث الزمان مقابلاً لمباحث الكم المنفصل من ان الزمان من الكم المتصل لكنه غير قار بقي الكلام في إيراد مباحث الجسم مقابلاً لها مع ان الظاهر ان المراد الجسم التعلمي وهو مقدار قار ولك أن تقول المراد بمباحث الكم المتصل مباحث الكلية فظهر وجه المقابلة في كليهما لان المراد بمباحث خصوصيتهما لكن يبقى الكلام في عدم التعرض لمباحث خصوصيتي الخط والسطح

آن واحد في مكانين (فالجسم الآخر معتبر) وجوده (وليس بمتبر) اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه أنه موجود ومعدوم معاً وقيل الاولى أن يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود أحدهما الاثنين وعدمه واحداً ولما أمكن أن يقال ان كل عاقل يعلم بالبدئية حقيقة هذه القضايا الثلاث وإن لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي أوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بدئية أشار الى الجواب بقوله (وهذه الاستدلالات) التي ذكرناها (ملحوظة) للمقلاء (وان عجز البعض عن تلخيصها) في التعبير عنها الا ترى الى قولهم لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر أثر البتة ولو كان الشيء الواحد مساوياً لمختلفين لكان مخالفاً لنفسه فانه إشارة الى ما قررناه وان لم تكن عبارته ملخصة كما ملخصناها لكن العبارة بالمعنى لا بالمعبرة وليس يلزم

(قوله وقيل الاولى الخ) لما كان يرد على ظاهر ما في المتن اننا لا نسلم عدم تميز الواحد الكائن في مكانين عن الجسمين الكائنين في مكانين لأن كل واحد من الجسمين متميز عن الآخر بشخصه بخلاف الجسم الواحد في مكانين ويندفع بان المراد لا يتميز الواحد من حيث أنه واحد عن الجسمين من حيث انهما جسمان أي اثنان فيقول الى ما ذكره بقوله والاولى الا ان عبارته أصرح فتكون أولى (قوله لكان الواحد اثنين) لأن المفروض انه واحد وقد حصل في مكانين فيكون اثنين فالملازمة ضرورية والمناقشة بآنا لا نسلم ذلك لأنه موقوف على عدم جواز حصول الواحد في مكانين مكابرة

(قوله فالجسم الآخر معتبر وجوده) أي الجسم الآخر من ذينك الجسمين الكائنين في مكانين (قوله وقيل الاولى الخ) قيل وجه الاولوية ان عدم التميز عند الناظر في نفس الأمر ممنوع لأنه موجود بوجود واحد وتشخص واحد بخلاف الجسمين الموجودين المتشخصين وعدم التميز عند الناظر غير مفيد كيف وهو انما يفيد احتمال اجتماع النقي والاثبات لا اجتماعهما بالفعل وانما قال قيل لأن مراد المص بعدم التميز انه يكون بحسب نفس الأمر جسمين فيبقى المناقشة في العبارة وقيل وجه الاولوية خلوه عما لا حاجة اليه من ضم حديث الجسمين واعتبار اجتماع النقي والاثبات فيه

(قوله لكان الواحد اثنين) ان قلت لا نسلم ذلك فانه موقوف على عدم جواز كون الشيء الواحد في آن في مكانين وهو أول المسألة قلت لا يخفى ان الملازمة ضرورية

(قوله وليس يلزم) قيل وان لم يلزم كونها نظرية لكن يتنافى هذا التوقف بداهتها بمعنى أوليتها لأن الاولى هو الذي يحصل بمجرد الالتفات وتصور الطرفين من غير توقف على شيء آخر والحاصل انه يلزم من توقفها على تلك الحجج كونها من القضايا القطعية القياس وقد يقال بعد تسليم ادعاء الاولوية فيها ان المراد عدم توقفه على قياس ملخص كما في تلك القضايا فتأمل

من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ماحوطة بلا تجشم كسب جديد وتعمل فكر فتأمل لكن بقي هنا شيء وهو ان هذه الاستدلالات أخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة يجب ان تكون أبين من الدعوى قالوا فقد لاح أن أجلى البديهيات ماذ كرهناه ولذلك سماء الحكماء باول الاوائل (وأما الثاني) أغنى كونه غير يقينى (فلوجوه) أربعة (الاول أنه) أى هذا التصديق الذى هو قولنا الشئ اما أن يكون أولا يكون (يتوقف على تصور المعدوم) الذى هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق

(قوله لجواز كون الحجج الخ) ولا يلزم منه كونها من القضايا النظرية القياس لأن تلك الحجج المترتبة ليست لاثباتها بل لظهار جلاؤها ولو سلم فالقضايا النظرية داخلة فى البديهيات هنا كما مر (قوله بقي الخ) أى هذه الاستدلالات ملخصة وغير ملخصة أخفى من تلك القضايا بلا شبهة ودعوى ان هذه الاستدلالات فى نفسها أبين وان كانت أخفى من حيث انها ملخصة مكابرة (قوله كونه غير يقينى) اما بان لا يكون حاصلأ أصلا كما يدل عليه الوجه الاول أولا كما فى الوجوه الأخر والى التعميم أشار الشارح بقوله فضلا عن أن يكون يقيناً

(قوله يتوقف على تصور المعدوم) هذه القضية منفصلة حقيقية واليه يشير الشارح بقوله فيها شيئاً لما أمكن الحكم بالانفصال بينهما فالحكم هنا بالمتفافة بين أن يكون وأن لا يكون وخلاصة الحكم بالمتفافة بين هذا الشئ موجود وهذا الشئ معدوم فالمعدوم جزء من التالى ولذا زاد الشارح قوله وما يعتبر فيها وان أخذ قضية محلية ردد بين محمولها نظراً الى الظاهر قلنا الشئ اما أن يكون واما أن لا يكون فحرف السلب جزء من المحمول الثانى سواء أخذ بطريق العدول أو بطريق السلب والحكم

(قوله بقي هنا شئ) قد يجاب بان هذه الاستدلالات أبين من الدعوى لكن تلخيص العبارة فيها يحتاج الى تأمل قليلاً

(قوله وأما الثانى أغنى كونه غير يقينى فلوجوه أربعة) عدم اليقينية أغنى من بقاء أصل التصديق فلا خير فى دلالة الوجود على عدم حصول أصل العلم مع ان المدعى عدم اليقينية وهذا ظاهر لكن سياق كلام المستدل الى هنا مشير الى أنه معترف بالتحقيق بل البداهة وهذا الكلام يدل على أنه لا يمكن التحقق فضلاً عن البداهة والتدافع بينهما ظاهر

(قوله يتوقف على تصور المعدوم وانه لا يتصور) هذا ظاهر اذا أخذ لا يكون معدولة وأما اذا أخذت سالبة كما هو الظاهر لأنها مناط صفة الحصر العقلى فلا لأن التصديق انما يتوقف على التصورات الثلاث لا الأربع اللهم الا ان تعتبر موجبة سالبة المحمول لأن الحصر حيث لا يساوى الا بملاحظة مساواتها السالبة فلا يكون الحصر عقلياً كما سيجي نظيره فى بحث الوجود

على تصور أطرافه وما يعتبر فيها (وأنه لا يتصور) أصلاً بل تصور ممتنع قطعاً فيمتنع
التصديق الموقوف على تصور أيضاً فلا يكون حاصلًا فضلاً عن أن يكون يقينياً وإنما قلنا
أن تصور ممتنع (اذ كل متصور متميز) فإن إدراك الشيء ملزوم لامتيازته عن غيره عند
المدرّك أو هو نفس ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم (وكل متميز) عن غيره (ثابت)
في نفسه لأن المتميز هو الذي ثبت له التميز والتميز الذي هو مفهوم نبوتى ونبوته للشيء فرع
نبوت ذلك الشيء في نفسه (فيكون المعلوم ثابتاً) في نفسه فلا يكون معدوماً بل ثابتاً
موجوداً (هذا خلف) أى محال باطل (لا يقال) تصور المعلوم يقتضى تميزه في الذهن
لا في الخارج وتميزه فيه لا يقتضى اثبوتته هناك و (أنه) أى المعلوم (ثابت في الذهن)
فلا خلف في ذلك اذ المعلوم في الخارج يكون ثابتاً موجوداً في الذهن (وأيضاً) أن كان
المعلوم متصوراً (فالحكم عليه بأنه غير متصور) كما ذكرتم (يستدعى تصور) اذ لو لم
يكن متصوراً أصلاً لا تمتنع عليه هذا الحكم قطعاً (لانا نقول) في جواب الاول
(الكلام في المعلوم مطلقاً) أى المعلوم في الخارج والذهن معاً فإن قولنا الشيء إما أن يكون
أولاً يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجى والذهنى وبين ما يقابله

بالترديد بين المحمول المحصل وتقيضه العدولى أو السلبى وعلى كلا التقديرين الحصر ثابت لتلازم النقيض
العدولى والسلبى وليس الترديد بين الاثبات والنفي لعدم الانحصار فيهما كما مر فما قيل هذا ظاهر اذا
أخذ لا يكون معدولة وأما اذا أخذت سالبة كما هو الظاهر لانها مناط صحة الحصر العقلى فلا لأن التصديق
انما يتوقف على التصورات الثلاث لا الاربع ليس بشئ منشاء قلة التدبير

(قوله مفهوم نبوتى) أى ليس السلب داخل فيه احترازاً عن محمول السالبة المحمول فان ثبوته
لا يستدعى وجود الموضوع

(قوله أى محال باطل) أى ليس الخلف هنا بمعنى خلاف المفروض اذا لم يفرض سابقاً عدم ثبوت
المعلوم بل بمعنى المحال باعتبار صدق الباطل الذي هو معنى الخلف عليه

(قوله لا يقال الخ) منشأ هذا السؤال حمل الوجود والمعلوم في الترديد المذكور على ما هو
المتبادر أعنى الوجود الخارجى والمعلوم الخارجى

(قوله أى المعلوم في الخارج الخ) يعنى ان الاطلاق بمعنى العموم لا مقابله التقييد

(قوله وأيضاً ان كان المعلوم متصوراً الخ) للنخيم أن يقول بطريق الالتزام ان لم يتصور فهو المرام
وان تصور يلزم ثبوته وهو محال فتدبر

(ويمتنع ان يكون له) أى للمعدوم مطلقا (ثبوت بوجه من الوجوه) سواء كان في الخارج
أوفى الذهن لان الثابت بوجه مالا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني (الآنجر
معارضة) أى للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق غير متصور (لاحل) لتلك الحجة (وانها)
أى معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا (تحقق تعارض) الحجج (القواطع) لانهما قطعتان
(وهو) أى تعارض الحجج القواطع المركبة من المقدمات البديهية (احدى حجبتنا
القوادح) في البديهيات كما سيأتى وقد يجاب بأن تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم
المستدل عن المنع الذى سنذكره في الجواب عنه * الوجه (الثاني) من تلك الوجوه الاربعة
(أنه) أى قولنا الشئ اما ان يكون أولا يكون (بتقضي تميز المعدوم عن الوجود) اذ لولا
تميزه عنه لما أمكن الحكم بالانفصال بينهما (ولو كان) المعدوم (متميزا لكان له حقيقة)
وماهية بهامتاز عن الوجود (و) كان (للعقل سلبها) أى سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل
ماله حقيقة يشير العقل اليها يمكنه رفعها والا لم يكن لذلك الشئ مقابل فلو لم يكن للعقل رفع
حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله (والا) أى وان لم يكن للعقل

(قوله وقد يجاب النخ) لا ينبغي ان مقصود ذلك القائل دفع هذه المعارضة بأنه على تقدير صحتها
لا يضرنا فالقول باننا لا نعلم تحقق التعارض لأن دليل الخصم المستدل غير سالم عن المنع مما لا وجه له
(قوله الوجه الثاني النخ) لا ينبغي ان أوله يدل على أن الكلام في المعدوم وآخره على أنه في العدم
فلا بد من التطبيق بأن يقال المراد بالعدم المعدوم أو يضم لقوله ولو كان المعدوم متميزاً قولنا ولا تميز له
الا باعتبار العدم اذ الذات المبهمة واللابة مشتركتان فيكون للعدم حقيقة

(قوله وماهية) عطفت تفسيري للإشارة الى أنه ليس المراد بالحقيقة الماهية الموجودة

(قوله والا لم يكن لذلك الشئ مقابل) لأن المقابل اما رفع الشئ أو أخص منه

(قوله عن المنع الذى سنذكره) وهو قوله والجواب ان المقصود النخ ولا أن تقول لو سلم تحقق
التعارض فلا نعلم ان مقدمات الحجبتين بديهية

(قوله لكان له حقيقة) قال سيف الدين الابهرى فيه نفاذ لأن اللاحقيقة متميزة عن الحقيقة
واللاهوية متميزة عن الهوية مع أنه ليس لها حقيقة وهوية ورد بان اللاحقيقة حقيقة نوعية متغيرة
للعقائيق النوعية الصادق على كلها اسم الحقيقة لها افراد اعتبارية هي سلوب العقائيق ولا استحالة فيه
(قوله والا لم يكن لذلك الشئ مقابل) لأن مقابل الشئ اما رفعه كالعدم للوجود أو ما زوم رفعه

كالوجود للعدم وعلى كل تقدير يلزم من عدم امكان رفعها عدم تحقق المقابل

سلبها (انتقي الوجود) واذا كان للعقل سلبها (وسلبها عدم خاص) لكونه مضافا الى حقيقة العدم (قسم من العدم) المطلق وهو هذا العدم الخاص (قسم له) لانه رفعه الذي يقابله (هذا خاف) لان قسم الشيء أخص منه وقسيمه مبين له فيستحيل ضدقها على شيء واحد الوجه (الثالث) من تلك الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون أولا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول (المردد فيه) في قولنا هذا (ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه) فيكون (كقولنا السواد اما موجود أولا) أي ليس بموجود (واما لغيره) فيكون (كقولنا الجسم اما أسود أولا) ولا يتصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين (وكلاهما باطل فالاول) وهو ان يكون التردد بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد اما موجود أولا باطل (لانه لا يعقل شيء من طرفيه) أي لا يتصور من شيء منهما معنى صحيح (اما الثبوت) وهو قولنا السواد موجود (فلان وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حمله عليه)

(قوله الوجه الثالث الخ) لا يخفى عليك ان هذا الوجه يدل على امتناع الحل مطلقا فيكون قادما في الاحكام الحسية أيضا مثل النار موجودة حارة ولعل القادحين في البدييات لا يعرفون من الحيات الا التصورات الحسية دون احكامها اذ الحاكم فيها العقل ولا شهادة لهم (قوله أي لا يتصور الخ) أي ليس المراد نفي التعقل مطلقا اذ الباطل أيضا يمكن تعقله بل المراد التعقل على وجه يصح ويمكن مطابقته

(قوله اما نفسه) اذا لم يعتبر التغير بين الشيء ونفسه بوجه من الوجوه لا يمكن الحل أصلا لأن النسبة تقتضي تغير الطرفين ولو بوجه واما اذا اعتبر التغير بوجه يمكن الحل لكن يكون طاريا عن الفائدة فلا بد أن يراد بقوله اما نفسه نفسه بحسب الذات والماهية ليرتب عليه قوله فلا يفيد وبقوله واما غيره غيره بحسب الذات ليرتب عليه قوله فهو في نفسه معدوم ولا يجوز أن يراد به نفسه من جميع الوجوه وبغيره غيره بوجه من الوجوه لعدم صحة ترتيب شيء منهما كما لا يخفى ولم يتعرض لكونه جزءا لعدم ذهاب أحد اليه مع انه يلزمه كلا الأمرين عدم الافادة وكونه معدوما في نفسه أي مع قطع النظر عن ذلك الجزء (قوله فلا يفيد حمله) أي لا مواطاة ولا اشتقاقا اذ لا فائدة في قولنا السواد ذو نفسه وان صح باعتبار التغير الاعتباري والاختلاف في ان الوجود موجود أولا ليس بمعنى انه متصف بنفسه أولا بل بمعنى انه متصف بوجود خاص أولا

(قوله اما نفسه فلا يفيد حمله عليه) قد يمنع ذلك بان النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا بمقتضى ولهذا يحتاج الى البيان بل يصير مبحثا للعقلاء يتنازعون فيها قويا وثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للأراء حيث ذهب أكثر المتكلمين الى أن الوجود موجود وكذا بعض الحكماء وأكثر

بل يكون حينئذ قولنا السواد موجود عارياً عن الفائدة (كقولك السواد سواد والموجود موجود) لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البديهية بالتفاوت فقد نافضت مطلوبك (واما غيره) وهذا أيضاً باطل لوجهين أشار الى أولهما بقوله (فهو) أى ذلك الشيء كالسواد مثلاً (فى نفسه معدوم) على تقدير مغايرة الوجود اياه (والا) أى وان لم يكن معدوماً فى نفسه على ذلك التقدير بل كان موجوداً (عاد الكلام) فيه الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون نفس الشيء وهو باطل لما مر أو غيره فالشيء معدوم فى نفسه اذ لو كان موجوداً عاد الكلام الى الوجود الثالث

(قوله بل كان موجوداً) ولو بالتبع لكونه مقابلاً للمعدوم فى نفسه فيتناول الحال أيضاً ويعود الكلام الى ذلك الوجود الذى هو بالتبع اما نفسه أو غيره الخ فيثبت المدعى وكونه معدوماً فى نفسه أو تسلسل الوجودات وما قيل انه يجوز أن ينتهى الى وجود خاص هو عينه وهو جزئى حقيقى فيمتنع حمله على الشيء كما حققه الشاح قدس سره فى كتبه ولا يكون الشيء معدوماً فى نفسه لأنه موجود بوجود هو نفسه فتدفع بان التردد فى قولنا فلان وجود الشيء اما نفسه أو غيره فى الوجود المحمول فى قولنا السواد موجود الذى به صار الشيء موجوداً لكونه فى مقابلة المعدوم على ان الجزئى الحقيقى انما يتمتع حمله مواطأة لا اشتقاقاً والمراد بالحل هنا أعم كما مر

الحكماء الى انه من المعقولات الثانية نعم حمل الشيء على نفسه بالمواطأة لا يفيد لكن كلامنا فى حمل الوجود على السواد اشتقاقاً والعق أن الوجود اذا كان نفس السواد يكون معنى قولنا السواد موجود هذا الذات وهذا الذات والمشار اليه واحد وعدم الفائدة فى هذا الحل على تقدير صحته بديهى والمنازع مكابر والنزاع فى وجود الوجود انما هو فى اتصاف الوجود المطلق بوجود خاص مغاير له واما الاتصاف بمطالقه فى ضمنه فاعتبارى

(قوله وقد يقال نحن نلتزم الخ) قيل يمكن أن يقال ان المراد بظهور التفاوت اتفاق الفاهمين عليه سواء كان ببديهية العقل أو لم يكن

(قوله واما غيره) لم يذكر الجزئية وفسادها لان هذا التردد جار فى الاشياء البسيطة ولا احتمال للجزئية فيها على انه يجوز أن يريد بالنفس فيها ما لا يكون غيره فتدرج الجزئية فى النفسية ويلائم التعليق اذ لا فائدة فى قولنا الحيوان الناطق حيوان الا انه انما يظهر عند تصور السواد ولكنه فتأمل

(قوله بل كان موجوداً) إشارة الى أن ترتب عود الكلام على انتفاء المدومية باعتبار استلزامه للموجودية لأن السواد مثلاً من الذوات ولم يقل احد بالحالية فيها

فاما ان يثبت المدعى أو تتسلسل الوجودات الى غير النهاية والتسلسل باطل فتمين المدعى (و) أيضاً لو لم يكن الشئ معدوماً في نفسه على ذلك التقدير (لوجد) ذلك الشئ (مرتين) وكان موجوداً بوجودين (هذا خلف) فإذا ثبت ان الشئ معدوم في نفسه (والوجود موجود والا) أي وان لم يكن الوجود موجوداً (اجتمع النقيضان) على تقدير كونه معدوماً (أو وجد الواسطة) بين الموجود والمعدوم اذا لم يكن موجوداً ولا معدوماً (وفيها) أي في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة (المطلوب) وهو بطلان قولنا السواد اما موجود أو معدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيها (فيلزم) مما ذكر من كون السواد معدوماً في نفسه وكون الوجود موجوداً (قيام الموجود) الذي هو الوجود (بالمعدوم) الذي هو السواد مثلاً على تقدير صحة قولنا السواد موجود (فيلزم جواز مثله في الحركات والالوان) بان يقال هذه أمور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات (ويحصل المراد) وهو بطلان حكم البداهة لانها تحكم بان هذه

(قوله وكان موجوداً بوجودين) بناء على ان التردد المذكور في الوجود الذي ساربه موجوداً (قوله اجتمع النقيضان الخ) وأما لزوم المثليين على تقدير كونه موجوداً فلا يضر المستدل لأنه حيثلزم يلزم تعارض القواطع وهو احدى حججه وانما تعرض لاجتماع النقيضين لأن فيه ثبوت المدعى

(قوله أو تتسلسل الوجودات الخ) فيه بحث لجواز أن يكون ذلك الشئ موجوداً بوجود هو عينه ولا يكون محمولاً عليه فان المحمول هو الوجود المطلق وأما الوجود الخاص الذي هو جزئي حقيقي فلا يحمل على الحقيقة كما سبق

(قوله لوجد ذلك الشئ مرتين) فيه بحث لأن الواجب تعالى موجود بوجودين خاص هو عينه عندهم ومطلق زائد والاستحالة انما تلزم اذا ثبت وجود ذلك الشئ بوجودين خاصين واما اذا كان المحمول مطلقاً والآخر خاصاً فلا فتأمل

(قوله اجتمع النقيضان) فان قلت اذا كان موجوداً يلزم اجتماع المثليين فلم جوز هذا قلت التجويز في نفس الامر ممنوع وانما المقصود الالتزام ولو سلم فلزوم اجتماع المثليين بمنوع لجواز أن يكون موجوداً بوجود هو نفسه لا بوجود زائد ولو سلم فقد جوز المعتزلة ذلك بخلاف اجتماع النقيضين فليس ذلك مثله في مرتبة الاستحالة

(قوله اذا لم يكن موجوداً ولا معدوماً) لا ينبغي ان فيه أيضاً اجتماع النقيضين لأن الوجود اذا لم يكن موجوداً صدق سلب الوجود فاجتمع هو وسلبه سواء قيل بالواسطة أو بالعدم بل اطلاق النقيض على العدم على القول بالحال باعتبار استلزامه لذلك السلب وانما لم يتعرض له لحصول الغنية بدونه

الحركات والالوان لا يجوز ليامها الابلامور موجودة وأشار الى ثانيهما بقوله (وأيضاً فانه)
 أي حمل الوجود على السواد على تقدير المنايرة (حكم بوحدة الاثنين) وهما السواد والوجود
 (وأنه باطل لا يقال) ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم
 ما ذكرتم بل (المراد ان السواد موصوف بالوجود) ولا اشكال فيه (لان نقل الكلام الى
 الموصوفية) بالوجود فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد
 أبطلناه واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكماً بوحدة الاثنين الا أن يراد
 به ان السواد موصوف بموصوفية الوجود وحينئذ يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية (ويلزم
 التسلسل) وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين (فان
 قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية) لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور

(قوله فان قيل لا يمتنع الخ) نقل عن الشارح قدس سره ولقائل أن يقول ما يقال من أن التسلسل
 في الأمور الاعتبارية جائز حتى فيما اذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لانقطاعه بانقطاع
 الاعتبار اذ لا سبيل للعقل الى أن يعتبر ما لا نهاية له فلا تسلسل في الحقيقة في هذا الموضع وأما اذا
 كانت صحة الحكم موقوفة على تعقلات لا تنهاى كما في قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلا
 قطعاً لتوقفها حينئذ على تعقلات غير متناهية وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا ههنا
 الى اعتبار الموصوفية فيرجع التردد المذكور في الموصوفية بأنها اما عين السواد فلا يكون مفيداً لكونه
 حمل الشيء على نفسه أو غيره فيكون حكماً بوحدة الاثنين فنحتاج الى موصوفية ثالثة ورابعة وهلم جرا
 فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعاً انتهى يعني ان الحكم يجاوز التسلسل في الامور الاعتبارية ليس
 بصحيح على اطلاقه وانما ذلك فيما اذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل وان كان ذلك
 الاعتبار مطابقاً لنفس الامر كما في مراتب الاعداد فان منشأها الوحدة وتكرارها والازوم والوحدة

(قوله وأيضاً فانه حكم بوحدة الاثنين) اذا جعل دليل بطلان الغيبة هذا انتقض الدليل بالقضايا
 العسبية التي قالوا بصحتها كما لا يخفى

(قوله وأما غيره) قد سبق منا الاشارة الي وجه عدم تصريحه باحتمال الجزئية وفسادها

(قوله فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية) نقل عنه رحمه الله انه قال ولقائل أن يقول
 ما يقال من أن التسلسل في الأمور الاعتبارية جائز حتى فيما اذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار
 العقل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار اذ لا سبيل للعقل الى أن يعتبر ما لا نهاية له فلا تسلسل في مثل هذا
 الموضع في الحقيقة اما اذا كانت صحة الحكم مثلاً موقوفة على تعقلات لا تنهاى كما في قولنا السواد موجود
 كان هذا الحكم باطلا بلا شبهة سواء كانت تلك الامور المعقولة اعتبارية أو خارجية لتوقفها حينئذ على

الخارجية والموصوفية من المفومات الاعتبارية الذهنية (قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف

والوجوب والامكان والاعراض اللسبية فان وحدة الوحدة وامكان الامكان وغير ذلك مما تكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل مثلاً اذا لاحظ الوحدة من حيث انها وصف للواحد لم يعتبر لها وحدة واذا لاحظها من حيث ذاتها وانما مفهوم من المفومات اعتبر لها وحدة وقس على ذلك وانما قلنا بجواز التسلسل فيها لانه حينئذ تنقطع السلسلة بسبب انقطاع اعتبار العقل اذ العقل لا يقدر على اعتبار الامور الغير المتناهية مفصلاً ولا يجب عليه الملاحظة القصدية في كل مرتبة وان كان النفس ابدياً فلا تكون الآحاد موجودة حتي يجري التطبيق فلا تسلسل وعلى تقدير فرض لا يلزم المحال من لزوم تنامي ما لا يتناهي أو كون الناقص كالزائد اذ لا غير متناه في نفس الامر ولا زائد فيه بل بمجرد الفرض وأما اذا كان ملئاً وجود تلك السلسلة أمراً غير اعتبار العقل فالتسلسل فيها باطل والا لزم وجود الامور الغير المتناهية في نفس الامر ويجري فيها التطبيق عندنا وعند الحكماء اذا كان ترتب واجتماع في ذلك الوجود ولا ينقطع حينئذ بانقطاع اعتبار العقل اذ لا مدخل لاعتبار العقل في وجودها ولذا حكموا بطلان التسلسل على تقدير نظرية الكل لاستلزامه وجود أمور غير متناهية في الذهن اعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هذا لكن بقي لي بحث في كون ما نحن فيه من هذا القبيل لأن صحة الحكم في قولنا السواد موجود بناء على الغيرية موقوفة على ملاحظة الموصوفية من حيث انها نسبة بين الطرفين وآلة للملاحظة حال أحدهما بالقياس الى الآخر وحينئذ لا يمكن للعقل أن يحملها على السواد أصلاً ثم اذا لاحظها قصداً واعتبر انها مفهوم لا بد من حصوله للطرفين والا لم يكن أحدهما حاملاً للآخر اعتبر موصوفية ثانية هي آلة للملاحظة حال الموصوفية الأولى بالقياس الى السواد وهذه الملاحظة ليست لازمة للعقل دائماً فتتقطع سلسلة الموصوفيات بانقطاع اعتباره وأما تجويز المتكلمين عدم تنامي تعلقات العلم بالفعل مع انها أمور اعتبارية وليست بمجرد اعتبار العقل فلأن هذه التعلقات ليست في الخارج ولا في الذهن فلا يجري التطبيق فيها وانما هي في علمه تعالى وهي بالنظر اليه متناهية لاساطته بها فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام

تعلقات لانهاية لها وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا هنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع التزديد المذكور في الموصوفية بانها اما عين السواد فلا يكون مفيداً لكونه حمل الشيء على نفسه أو غيره فيكون حكماً بوحدة الاثنين فيحتاج الى موصوفية ثانية وثالثة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعاً هذا والظاهر غندي ان ما ذكره من بطلان القول المذكور أعنى قولنا السواد موجود على تقدير احتياجه الى تعلقات لا تنامي حق بلا مرية وأما بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية النفس الامرية مطلقاً فلا اما عند الفلاسفة فلأنهم يشترطون الترتب في جريان البرهان ولا ترتب بين تلك الأمور بحسب الخارج وهو ظاهر وأما الترتب بحسب الذهن فيتوقف على تصورهما مفصلاً والنفس لا تقدر عليه باعترافهم وأما عند المتكلمين فلأنهم استدلوا على اعتبارية الاعراض اللسبية بانها لو وجدت لا تصفت محالها بها فلها نسبة اليها بالحلية ويعود الكلام فيها فيلزم التسلسل في الامور الموجودة وأنت

والصفة فتقوم بهما وهو الذهن) لاستعالة قيام النسبة بغير المنتسبين وإذا لم تتم بالذهن لم تكن أمراً ذهنياً بل خارجياً وقد يقال معنى كونها ذهنية أنها ليست موجوداً خارجياً بل توجد في الذهن قائمة بالمنتسبين (مع أن حكم الذهن) بأن السواد موصوف بالوجود في الخارج (أما مطابق للخارج) فيكون هناك موصوفة خارجية (ويعود الالتزام) الذي ذكرناه (أولاً) يكون مطابقاً له (فلا عبرة به) لكونه حكماً باطلاً وقد يجاب بأن حكم

(قوله معنى كونها الخ) وذلك لا ينافي قيامها بالطرفين وبهذا القدر تم الجواب إلا أنه زاد عليه قوله بل توجد الخ لدفع ما يرد من أنها إذا لم تكن موجودة خارجية كانت موجودة في الذهن فيلزم وجود النسبة بدون الطرفين يعني أنها توجد في الذهن قائمة بهما لا بدونهما ومعنى ذلك أنه إذا لاحظ العقل الطرفين على نحو مخصوص انتزع انصاف أحدهما بالآخر

(قوله وقد يجاب النخ) هذا الجواب اختيار للشق الثاني ومنع لزوم كونه حكماً باطلاً فإن الباطل ما لا يطابق نفس الأمر لا ما لا يطابق الخارج ومبني على أن يكون في الخارج ظرفاً للوجود لا الموصوف والجواب الثاني باختيار الشق الأول ومنع لزوم كونها خارجياً بمعنى الموجود في الخارج ومبني على تقدير كونه ظرفاً للموصوف

خير بأن هذه النسب ليست باعتبارية فرضية بل حتمية تنصف بها محالها في نفس الأمر فلمعالمها إليها نسبة بالجملة في نفس الأمر ويعود الكلام فيها فيتسلسل لكنهم لا يتمتعونه وأيضاً فهم قائلون بعدم تنامي تعلقات علم الله تعالى بالفعل ولا يباليون بلزوم التسلسل في التعلقات مع أنهم لا يشترطون الترتب في بطلانه إلى غير ذلك من المواضع ويؤيده اتفاق الفريقين على اشتراط الوجود في جريان برهان التطبيق إنما اختلافهم في اشتراط الاجتماع في الوجود والترتب وجريان ذلك البرهان أو غيره من براهين إبطال التسلسل في تلك الأمور مطلقاً غير ظاهر ثم ما ذكره من أن العقل لا يمكنه أن يعتبر ما لا نهاية له بل لا بد أن يتقطع اعتباره في مرتبة من المراتب التي لا تقف عند حد فلا يتحقق التسلسل في نفس الأمر كلام ذكره الشارح في حواشي المطالع أيضاً وهو محل بحث واشكال لأن النفس أبدية بالاتفاق فلم لا يمكن لها اعتبار أمور غير متناهية في أزمنة مستقبلية غير متناهية فإن قلت الاعتبارات المتحققة متناهية إذ يمكن بعدها اعتبار آخر قلت هذا من خطأ الوهم حيث لا يلاحظ غير المتناهي كما هو والا لا يعقل بعد غير المتناهي في الأزمنة المستقبلية الغير المتناهية شيء فتأمل

(قوله لاستعالة قيام النسبة بغير المنتسبين) قيل إن أراد استعالة قيام النسبة نفسها فسلم ولا يبعد وإن أراد استعالة قيام صورتها فمنوع إذ لا فساد فيه كما في قيام صورة الجوهر بالذهن وهذا أقرب عما نقله الشارح بقوله وقد يقال الخ

الذهن يجب أن يكون مطابقاً لنفس الامر حتى يكون صادقاً لا للخارج فانه أخص منها وأيضاً اذا صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهر بين أن يكون قولنا في الخارج ظر فالنفس الموصوفية وبين أن يكون ظرفاً لوجودها (وأما النفي) وهو قولنا السواد ليس بموجود (فلان وجوده اما نفسه فنفيه عنه) أي سلب الوجود عن السواد حينئذ (تناقض) لانه سلب الشيء عن نفسه (أو غيره) وهو باطل لوجهين الأول قوله (فيتوقف نفيه عنه على تصوره) أي يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفي (وهو) أي تصور السواد (يستدعي تميزه وثبوته) لما عرفت في الوجه الأول من الوجوه الاربعه فيكون حصول الوجود للسواد شرطاً في نفي الوجود عنه وهو محال (وليس) ثبوت السواد (في الذهن)

(قوله للفرق الظاهر الخ) فان الموجود في الخارج ما يكون ظرفاً لوجوده لا ما يكون ظرفاً لنفسه ألا يرى أن قولنا زيد موجود في الخارج يقتضي وجود زيد فيه لا وجود وجوده (قوله لأنه سلب الشيء عن نفسه) بناء على أن مفهوم قولنا السواد ليس بموجود سلب الوجود عن السواد والوجود نفسه فيكون سلب الشيء عن نفسه فاندفع ما توهم من أن المراد بنفي وجود السواد عند من يقول ان وجوده عينه نفي نفس السواد لا اثبات النفي له فلا يلزم التناقض وانما كان سلب الشيء عن نفسه تناقضاً لأن ثبوت الشيء لنفسه دائم وإطلاق السلب يناقضه فاندفع ما توهم من أنه انما يلزم التناقض لو اتحد زمان السلب والایجاب وهو ممنوع

(قوله وهو محال) لاستلزامه اجتماع التقيضين وقد قلتم ان الشيء اما أن يكون أو لا يكون (قوله وليس ثبوت السواد الخ) لا يخفى على الفطن ان ثبوت السواد في الذهن لا دخل له في التصريح المذكور بقوله حتى يقال الخ لانه مبني على عدم عموم نفي الثبوت حتى لو كان النفي مختصاً بالثبوت الخارجي لم يكن ثبوت السواد في الذهن منافياً له وان نفيه غير صحيح في نفسه لكون ثبوته في

(قوله لا للخارج فانه أخص منها) فيه بحث لان نفس الامر وان كان أعم من الخارج الا ان الحكم المذكور ههنا هو أن السواد موصوف بالخارج على ان في الخارج متعلق بالموصوف لا بالوجود كما يدل عليه قوله وأيضاً اذا صدق أن هذا موصوف بكذا في الخارج الخ ولا يخفى ان صدقه انما هو بمطابقته للخارج فالجواب الحق هو الذي ذكره بقوله وأيضاً فتدبر

(قوله فنفيه عنه تناقض) قال الابهرى لقائل أن يقول انما يلزم التناقض أن لو اتحد زمان الإيجاب والسلب وهو ممنوع وضعفه غير نخفي للفطن نعم يمكن أن يجاب بأن المراد بنفي وجود السواد عند من يقول بأن وجوده عينه نفي نفس السواد لا اثبات النفي له فلا يلزم التناقض

حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارجي عنه ولا محذور فيه (لما سر) من أن الكلام في النفي المطابق للمقابل للثبوت الذي هو أعم من الخارجي والذهني فلو كان السواد ثابتاً في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقاً وجوابه أن ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطابق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم على السواد الثابت في الذهن أنه معدوم مطلقاً بل رد دناؤه بينه وبين الوجود في الجملة ولا محذور أصلاً وقد يتوهم أن الضمائر في تصوره وتميزه وثبوته راجعة إلى نفي الوجود عن السواد وتصور هذا الذي هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل * والوجه الثاني من ذنبك

الذهن لازماً مما ذكر فالواجب أن يقال وليس نفسه في الخارج والصواب أن يقال إن قوله وليس في الذهن جملة حالية وناعني أن تصور السواد يستدعي ثبوته في الذهن والحال أنه ليس بثابت فيه لما مر أن الكلام في نفي الوجود عنه مطلقاً فيلزم التناقض وأن يترك قوله فيكون حصول الوجود للسواد شرطاً في نفي الوجود عنه وهو محال فاعلمه كان في نسخة الشارح في الخارج بدل في الذهن أو وقع عنده اشتباه بمقتضى البشرية

(قوله لا لانتفائه عنه) حتى يلزم اشتراط الشيء بنقيضه ويتم الجواب بهذا المقدار إلا أنه لما كان يرد عليه أن صحة الحكم بالانتفاء يستدعي الانتفاء فيلزم التناقض دفعه بقوله ولم نحكم بالخ يعني أنا لم نحكم عليه بأنه معدوم مطلقاً حتى ينافي ثبوته في الذهن بل رد دناؤه بين كونه معدوماً مطلقاً وبين كونه موجوداً في الجملة ولا شك في صحته بأن يكون ثابتاً في وقت الحكم غير ثابت فيما عداه فاندفع ما توهم أنه يلزم من ذلك أن لا يصدق الجزء الأخير من المنفصلة وهو باطل قطعاً

(قوله وقد يتوهم الخ) إنما كان توهم لأن المراد بالنفي هو الحكم بالانتفاء وتوقفه على تصوره إنما يتم إذا كان الحكم فعلاً أما إذا كان كيفاً أو انفعالاً فلا ولأنه يحتاج في إتمامه إلى اعتبار مقدمات لا أشار إليها في المتن وهو ما ذكره بقوله وتصور هذا الذي الخ ولأنه يرد عليه أن هذا النفي معدوم خاص فيجوز أن يكون متصوراً ثابتاً في الذهن وما تبين بطلانه هو تصور المعدوم مطلقاً ولظهور كونه توهماً لم يتعرض الشارح لبيان أنه لم يظهر على هذا التوجيه معني قوله وليس في الذهن لما سر والله أعلم بأسرار عباده

(قوله ولم نحكم على السواد) أي لم نحكم به حتى يقال يلزم الكذب وهو ينفي الأولية وقد يقال يلزم من هذا أن لا يصدق الجزء الأخير من المنفصلة وهو باطل قطعاً فتأمل
(قوله راجعة إلى نفي الوجود عن السواد) فيه بحث لأن الظاهر أن نفي الوجود عن السواد بمعنى الحكم بالسلب فلا نسلم أنه يتوقف على تصوره وقد أشرنا إليه فيما سبق أيضاً
(قوله وما ذكرناه هو المذكور في المحصل) وهو المناسب لقول المصنف أيضاً وليس في الذهن لا

الوجهين قوله (وأيضاً فانه) أى نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته (يقتضى خلو
 الماهية عن الوجود وسنبطله) في مسألة ان المدوم ليس بشئ اذ يستدل هناك على امتناع
 خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكيم عليها بالعدم وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود
 لا ينافي التردد بينه وبين العدم قال في المحصل فقد ظهر أنه ليس لقولنا السواد موجود
 والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون أيضاً للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به
 فضلاً عن أن يكون ذلك التصديق بديهياً (والثاني) وهو أن يكون التردد في قولنا الشئ
 اما ان يكون أولاً يكون بين ثبوت الشئ لنفيه وسلبه عنه كما في قولنا الجسم اما اسود أولاً
 (باطل) أيضاً (لان الجزء الثبوتي منه لا يمتل) على وجه يكون معناه صحيحاً (لانه حكم بوحدة
 الاثنين) وذلك مما لا يتصور صحته قطعا ولان المحمول اذا كان متغيراً للموضوع كما فيما نحن

(قوله قال في المحصل الخ) لما كان المذكور في المتن سابقاً من الوجه الثالث هو ان الجزء الثبوتي
 والسلب ليس له معنى محصل وبذلك لا يتم أن المتفصلة المذكورة غير يقيلية ضم اليه ما نقله عن المحصل
 ليتم التقريب

(قوله صحيحاً) أي يمكن أن يكون مطابقاً للواقع

(قوله لانه حكم بوحدة الاثنين) لا يخفى ان الجملة في قولنا الجسم أسود بالنسبة الى المشتق حمل
 مواطاة وبالنسبة الى مبدأ الاشتقاق حمل اشتقاق فكلا الحالين المذكورين في الوجهين لازم في القول
 المذكور على تقدير المتغيرة فلا يرد ان الصواب كلمة أو بدل الواو في قوله ولأن الموسوفية الخ
 (قوله ولأن المحمول) أي بالاشتقاق كالسواد مثلاً فاندفع ما قيل لا نسلم ان الحمل ههنا يقتضي

مر اذ لو رجعت الضمائر الى نفس النفي لاتجه أن يقال المذكور فيما سبق بطلان القول بثبوت الوجود
 في الذهن لما سلب عنه الوجود المطلق بقوله أو لا يكون أعني الموضوع في القضية المذكورة وأما ثبوت
 الوجود الذهني بنفس النفي المتعلق بالوجود المطلق فلم يبين فيما سبق بطلانه فلا يناسب التعليل بقوله
 لما مر فتأمل

(قوله قال في المحصل الخ) قيل المقصود من نقل كلام المحصل دفع ما ذكره من الجوابين بقوله
 وجوابه وقد يجاب وليس بشئ لأن عمل الجوابين السابقين أن بطلان أحد الشقين لا ينافي التردد
 بينه وبين غيره بل انما ينافي تميته والمذكور في المحصل مبني على بطلان الشقين جميعاً فالمقصود من
 نقل كلامه بيان نتيجة كلام المستف واطهار مقصوده

(قوله لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل الخ) يرد عليه أن هذا الكلام متأت في الحسيات أيضاً
 كقولنا النار حارة مع أنهم يقولون بها فيلتفتض دليلهم بها

بصدده وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح (لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية) وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (وهي) أي اللاموصوفية (عدمية لصدقها على المعلوم) فان

الموصوفية والا انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان على ان القادح في حمل الوجود على السواد لا يسلم صحة الحل المذكور كما لا يخفى

(قوله لأن الموصوفية الخ) لم يقل هنا ان الموصوفية لكونها مغايرة للموضوع تحتاج الى موصوفية أخرى باعتبارها تحمل وهكذا فيلزم التسلسل كما ذكره سابقاً لأن هذا الوجه مبني على جواز التسلسل في الأمور الاعتبارية حيث خص لزوم التسلسل على تقدير كون الموصوفية وجودية ولأن فيه تكثير الوجوه القادحة

(قوله أي اللاموصوفية) أي مفهومها فيكفي في ذلك صدقها على المعلوم اذ لو كانت وجودية امتنع انصاف المعلوم بها فما قيل من ان المراد بعدمية اللا موصوفية عدمية جميع افرادها وهي انما ثبتت لو ثبت صدقها دائماً على المعلوم وهم محض وكذا ما قيل عدمية صورة النفي موقوفة على وجودية مدخل حرف النفي فالاستدلال بعدميتها على وجودية المدخول دور والجواب ان موقوفة عدمية صورة النفي على وجودية المدخول لا ينافي كون العلم بوجودية المدخول مستفاداً من العلم بعدميتها بوجه آخر كما فيما نحن فيه وهكذا الحال في كل معلول بالقياس الى علته

(قوله فقد اعتبر بينهما موصوفية الخ) قال الابهرى لقائل أن يقول لا نسلم ان الحل هنا يقتضي الموصوفية والا انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان الى ما لا يحصى والجواب أن ما ذكره نقض اجمالي لا يشفي لان المعلن يمنع صورة النقض كما لا يخفى فان قلت الحاك بمغايرة مفهوم الاسود للجسم حاكم بمغايرة مفهوم الموصوف له فيحتاج الى اعتبار موصوفية أخرى ويتسلسل فام لم يتعرض له قلت لما سبق الاشارة الى هذا المحذور لم يتعرض له هنا وأشار الى محذور آخر على أن تعيين المغايرة في المثال المذكور باعتبار أن الغرض فيه أن يكون التردد بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه لا بين ثبوته وانقائه في نفسه فلها لم يتعرض لاحتمال العينية وهذا الاعتبار غير متحقق بالنظر الى الموصوفية فالوجه حينئذ هو التردد بين العينية والغيرية وقد ساق اليه الكلام وأما جواب الابهرى عما لزم شق الغيرية بأن لا نسلم أن الموصوفية اذا كانت مغايرة لاحد المتبیین يكون بينهما موصوفية أخرى ويتسلسل وانما يلزم ذلك أن لو كانت محمولة عليه وهو ممنوع فظاهر الاندفاع لان المراد مغايرة مفهوم الموصوفية الذي اعتبر محمولا في المثال فلا شك أنه اذا كان مغايراً للموضوع كان معنى قولنا الجسم موصوف بالسواد ان الجسم موصوف بالموصوف بالسواد والكلام في الموصوف الثاني كالکلام في الاول وهلم جرا وتسلسل قطعاً

(قوله لصدقها على المعلوم) قيل عليه المصدق على المعلوم لا يستلزم عدمية لان المراد بعدمية

المعدومات لا تنصف بالالوان والحركات (فالوصوفية ثبوتية والارفع التقيضان) أعني
الوصوفية واللاموصوفية اذ لا ثبوت لشيء منهما (ولا وجودية والا) أي وان كانت الموصوفية
وجودية (فاما نفسيهما) أي نفس الموصوف والصفة (فلا يمتلآن دونها) وهو ظاهر
البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزءا لهما (أو غيرهما) يعني به ما كان خارجا عنهما
فأما بهما (فلهما) حينئذ (موصوفية بها) أي بتلك الموصوفية القائمة بهما فننقل الكلام الى
الموصوفية الثانية فانها تكون أيضا وجودية قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة (فتتسلسل)
الموصوفيات الى ما لا يتناهي وهو باطل واذا لم تكن الموصوفية عديمة ولا وجودية فلا

(قوله فلا يمتلآن دونها) أي لا يمتلآن متجاوزين عنها بأن لا يكون بينهما موصوفية وهو ظاهر
البطلان لانا نعقل كل واحد من الجسم والسواد بدون الآخر فينفك عن الوصفية فاقيل انما يظهر
البطلان اذا ثبت تعقل شيء من الموصوفات والصفات ولكنه وهو ممنوع ناشئ من سوء فهم العبارة
(قوله موصوفية بها) أي موصوفية موجودة بتلك الموصوفية الوجودية لما مر
(قوله واذا لم تكن النخ) وأيضا يلزم اجتماع الوجود والعدم في قولكم الشيء إما أن يكون أولا يكون

اللاموصوفية ان أفرادها الصادقة هي عليها أعني اللاموصوفية معدومة وهذا انما يثبت لو ثبت صدقها
دائما على المعلوم بأن تكون جميع الافراد الصادقة هي عليها الموصوفة بها معدومة وليس المراد أن تلك
الطبيعة نفسها عديمة في الجملة حتى يثبت بعدمية فرد من موصوفها وأيضا عديمة صورة النفي مبلية على
وجودية مدخول حرف النفي فالاستدلال على وجوديته بعدميتها دور اللهم الا أن يمنع عدم كفاية
عديمة الطبيعة نفسها في الاستدلال على عدم امكان اعتبار الموصوفية بين الموضوع والمحمول اعتباراً
صحيحاً حتى يثبت أن لا يكون للجزء الثبوتي معنى صحيح وعدم كفاية جزئية حرف السلب في استلزام
عديمة الطبيعة في الجملة حتى يلزم الدور فتأمل

(قوله ولا وجودية) فان قلت لا يجتمع ثبوتية الموصوفية وعدم وجوديتها قلت لا نسلم بل هو
هنا أول المسئلة

(قوله فلا يمتلآن دونها وهو ظاهر البطلان) انما يظهر البطلان اذا ثبت تعقل شيء من الموصوفات
الصفات ولكنه وثبوت تعقل شيء من الماهيات ولكنه ممنوع

(قوله فلهما حينئذ موصوفية بها فيتسلسل) فان قلت اتصافها بالموصوفية هاهنا ثابت على تقدير عدميتها
أيضا اذ لا شك في عدم كونها حينئذ نفس الموصوف والصفة ولا في اتصاف الموجودات بالعدميات في
نفس الامر فلم يتعرض له على تقدير عدميتها قلت لانه قد لا نسلم حينئذ بطلان التسلسل كما أشار
اليه المصنف فيما سبق فتأمل

يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتباراً صحيحاً فلا يكون حينئذ للجزء الثبوتى من قولنا الشئ اما ان يكون أولاً يكون معنى صحيح فهو باطل قطعاً (فاذاً الحق) منه هو (السلب أبداً وأنتم لا تقولون به) أي بتعين الحقية في الجزء السلبى * الوجه (الرابع) من الوجوه الاربعة الدالة على ان أجلى البديهيّات ليس بقينى أن يقال (الواسطة) المسماة بالحال (ثابتة بينهما) أي بين الوجود والمعدم (لما سيأتى) بيانه في الموقف الثانى (واذا أثبتنا قوم بلغوا في الكثرة الى حد تقوم الحجة بقولهم) ونفاها الا كثرون وادعوا ان البديهة شاهدة بالانحصار في الوجود والمعدم (فاحد الفريقين اشتبه عليه البديهى وغيره) فان الانحصار فيهما ان كان بديها فقد اشتبه على الفرقة الاولى البديهى بغيره والافتقار اشتبه على الاكثرين مالم يس بديها بالبديهى وحيث جاز الاشتباه فيه (فلا ثقة به) بل ولا ثقة بشئ من البديهيّات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا الشئ اما ان

(قوله الواسطة ثابتة الخ) هذا الوجه يفيد عدم صحة قولنا الشئ إما أن يكون أو لا يكون والوجه الثانى أعنى قوله واذا أثبتنا يفيد عدم قطعته فهو معطوف على قوله الواسطة ثابتة. وعطفه على قوله لما سيأتى وهم

(قوله الى حد تقوم الحجة الخ) أي في بعض المواد وهو ما اذا أخبروا عن المحسوس وفائدة اعتبار الكثرة الى هذا الحد الاشارة الى أن الكثرة الزائدة في جانب نقى الواسطة لا ترفع الاشتباه لأن كلا الفريقين تقوم بقولهم الحجة في المحسوسات واحتمال تطرق الغلط في المعقولات جار فيهما (قوله بل ولا ثقة الخ) لا يخفى ان هذا الاضرار مستدرك اذ يكفى قوله فثبت بهذه الوجوه الخ في اتمام الوجوه الاربعة

(قوله الواسطة ثابتة بينهما الخ) لا يذهب عليك أن الحكم بثبوت الواسطة والاستدلال عليه بدليلين كما هو الظاهر لغو اذ يكفى أن يقول أثبت القوم الواسطة ونفاها الا كثرون (قوله واذا أثبتنا قوم بلغوا الخ) ظاهره انه معطوف على قوله لما سيأتى فاذا هو دليل آخر على ثبوت الواسطة فلذا رد عليه بأن كثرة القائلين في المعقليات لا تكون حجة قال في شرح المقاصد وما ذكر في المواقف من ان القائلين بها بلغوا في الكثرة حداً تقوم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن المحسوس ففى المعقول يكون شبهة لا أقل (قوله بل ولا ثقة الخ) وانظروا بما ذكر عدم الوثوق بهذا البديهى المتحسوس فلماذا لم يرجع ضمير به الى مطلق البديهى واحتاج الى ذلك الترقى

يكون أولاً يكون ليس بيقيني فلا يكون غيره أيضاً يقينياً وهو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه وأشار الى أجوبة الوجوه الثلاثة فقال (والجواب ان المتصور مفهوم المعلوم) وذلك لان المعلوم وقع هناك محمولا فيراد به مفهومه (وهو) أي مفهوم المعلوم مفهوم قولنا (ذات ما ثبت له العدم) على أنه تركيب تقييدي (لا) أي ليس مفهوم المعلوم (ان ثمة ذاتا ثبت له العدم في نفس الامر) والا اقتضي مفهوم المعلوم تحقق

(قوله وستعرف جواب النخ) اما اشارة الى ما ذكره في مبحث الحال من أن عدم الوساطة بين الذات والاثبات ضروري والوساطة انما تثبت اذا قرر الوجود بمعنى الوجود اصالة والمعلوم بما لا وجود له أصلاً وان النزاع بين الفريقين لفظي وهو المذكور في شرح المقاصد لكن قوله عن قريب يأتي عنه واما اشارة الى ما ذكره في جواب الشبهة الرابعة من أن البديهي ما يجزم به بعد تصور الطرفين والنسبة فلعل فيه خلافاً فيتطرق اليه الخطأ بهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي تصور أطرافها كما هو حقها لكن هذا ينبغي كون هذا التصديق من أجل البديهيات الالهية الا أن يقال ان ذلك قول القادح وليس مسلماً عند المحجب

(قوله تركيب تقييدي النخ) فهو من قبيل المفهومات التصورية وهي متحققة في نفس الامر اذا لا تنافي بينهما كما عرفت في تحقيق تعريف العلم وكون النسبة التقييدية مشعرة بالخارجية لا يقتضي تحققها في نفس الامر اذا الاشعار بالشيء لا يستدعي وقوعه

(قوله والا اقتضى النخ) لما تقرر ان ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له في طرف الثبوت وانما استدلل على نفي ذلك مع ان المعلوم من اللغة أن المعتبر في المشتقات النسبة التقييدية لا الخبرية لانه اقتضي لا يليق بالمطالب العقلية وما قيل ان قولنا ذات ما ثبت له العدم في نفس الامر اذا أخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضي وجود ذات في نفس الامر فليس بشيء اما أولاً فلأن هذا المنع لا يضر المحجب كما لا يخفى واما ثانياً فلأن أخذه كذلك غير صحيح لان ذلك الاخذ انما يصح اذا اعتبر سلب المحمول عن الموضوع ثم اعتبر ثبوت ذلك السلب وهنا لا يمكن ذلك لأن العدم سلب الوجود مطلقاً لا سلبه عن شيء

(قوله وقع هناك محمولا) سياق الجواب مبني على ان لا تكون معدولة وقد سبق الكلام فيه (قوله على أنه تركيب تقييدي) ويكفيه الفرض والاعتبار فلا يلزم ثبوت ذات المعلوم في نفس الامر لان ما قبل من ان النسبة التقييدية مشعرة بالخبرية وان الاخبار بعد العلم بها أوصاف كما ان الاوصاف قبل العلم بها أخبار فعناء ان فرضاً وفرضاً والا فلا

(قوله والا اقتضي مفهوم المعلوم الخ) قيل عليه قولنا ذات ما ثبت له العدم في نفس الامر اذا أخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضي وجود ذات في نفس الامر وهذا انما يرد اذا جعل هذا الاقتضاء دليلاً

ذات في نفس الامر متصفة بالعدم فيها وأنه باطل (وهو) أى مفهوم المعلوم هو (المتميز
 لكونه متصوراً ولكونه محكوماً عليه بالانفصال بينه وبين الوجود (و) هو (الثابت)
 لكونه متميزاً وهذا الذى ذكره جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان أردتم
 بما ذكرتم في الوجه الاول من ان اجلي البديهيات يتوقف على تصور المعلوم انه يتوقف على
 تصور ذات المعلوم فهو ممنوع وان أردتم به توقفه على تصور مفهوم المعلوم فهو مسلم
 ويلزم حينئذ ان يكون مفهوم المعلوم متميزاً وثابتاً في الذهن ولا استحالة فيه انما المستحيل
 ان يكون ما صدق عليه مفهوم المعلوم المطلق ثابتاً بوجه وان أردتم بما ذكرتم في الوجه
 الثانى من ان اجلي البديهيات يقتضى تميز المعلوم عن الوجود انه يقتضى تميز ذات المعلوم
 المطلق حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتاً بوجه ما منعه وان أردتم به انه يقتضى تميز مفهوم
 المعلوم المطلق كما هو الظاهر من عباراتكم سلتناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهناك

(قوله فهو ممنوع) لان الذات لم يقع محولا

(قوله ولا استحالة فيه) اذ اللازم منه أن يكون الشيء متصفاً بتقيضه وذلك متحقق فان مفهوم
 اللامعلوم معلوم والوجود معدوم انما المحال أن يصدق التقيضان على شئ واحد وليس للمعدوم المطلق
 فرد في نفس الامر حتى يلزم من صدق مفهوم المعلوم عليه في نفس الامر ثبوته فيه بناء على انصافه
 بمفهوم ثبوتى فيلزم اجتماع التقيضين

على ان مفهوم المعلوم تركيب تقيدي وليس كذلك بل معلوم من قواعد اللغة ان النسبة للأخوذة في
 مفهوم المشتقات مطلقاً تقيدية وليس المقصود من قوله الا ان ثمة ذاتا الخ الا بيان ان المحذور من تصور
 المعدوم انما يلزم على هذا التقدير وهو ان يكون مفهوم المعلوم ان في نفس الامر ذاتاً ثبت له هذا المفهوم
 العدمى أو ثبت له انتفاء مفهوم الوجود عنه فتأمل

(قوله وهو الثابت لكونه متميزاً) هذا انما يلزم مذهب الفلاسفة وأما الجواب عند المتكلمين
 النافين لوجود الذهني فهو منع اقتضاء التصور والتميز الثبوت

(قوله ولا استحالة فيه الخ) فيه بحث لان مفهوم المعلوم المطلق اذا لزم تميزه وثبوته في نفسه ولا
 شك في ثبوته لذاته باد المحذور المذكور وهو ثبوت المعلوم المطلق لان ثبوته انما كان لزم من انصافه
 بأمر ثبوتى هو التميز وهو لزوم انصافه بأمر ثبوتى آخر وكذا الكلام اذا جعل جواباً عن الوجه الثانى
 والجواب ان انصاف ذات المعلوم المطلق بمفهومه على تقدير ان لا يتصور شئ منهما وان يكون مفهوم
 المعدوم المطلق مسلواً عنه الوجود المطلق وحينئذ لا محذور اذ هو فرضي كما قيل مثله في مسألة المجهول
 المطلق فلا محذور فتأمل

عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدم مطلقاً وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسماً له وإنما يلزم هذا في رفع حقيقة المعدم ولا استحالة فيه أيضاً إذ يكون عدم المعدم المطلق من حيث أنه رفع للمعدم المطلق قسماً له ومن حيث أنه عدم خاص قسماً منه (والحل) أى حمل الوجود على السواد إنما صحح (للتفاير مفهوم) فإن مفهوم السواد مفاهيم الوجود

(قوله كون قسم من الشيء قسماً له) إذ القسم للمعدم المطلق سلب المعدم لا سلب المعدم وقيل لأن المعدم ليس قسماً من المعدم المطلق المراد به المعدم في الذهن والخارج إذ عدم موجود في الذهن والخارج ولأن المعدم ليس بمعدم والا لزم ثبوت الشيء لنفسه كما أنه ليس بوجود أيضاً ولا يلزم ثبوت الوسطة لأن المعدم لا يقبل هذه القسمة وليس بشيء أما أولاً فلأن العبارة لا تساعد إذ اللائق حينئذ وليس في ذلك كون قسم الشيء قسماً منه وأما ثانياً فلأن الكلام في عدم المعدم المطلق وأنه قسم من المعدم المطلق وقسم له فالقول بأنه ليس قسماً من المعدم المطلق لا دخل له فيما نحن فيه وأما ثالثاً فلأن القول بأن المعدم موجود في الذهن بملاً معنى له لأن الإعدام كلياً من جهة المعدمات كما صرح به الشارح في بحث تمايز المعدمات ثم أنه بعد التصور موجود في الذهن والكلام هنا في نفس المعدم وأما رابعاً فلأن القول بأن المعدم ليس بمعدم ولا موجود إنما هو في المعدم المطلق والكلام هنا في عدم المعدم المطلق وهو عدم خاص

(قوله إذ يكون عدم المعدم المطلق النسخ) يعني أن هذا المقيد من حيث أنه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية المقيد نوع منه ومن حيث أنه رفع لعدم متقابل له فالمنظور في الاعتبار الأول كونه عدماً مقيداً بغيره وحينئذ الاعتبار الثاني هو كونه رفع لعدم وسلبه فالوضع مختلف باعتبار كذا أفاده بعض المحققين

(قوله وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسماً له) لأن عدم الخاص ليس قسماً من المعدم المطلق المراد به المعدم في الذهن والخارج إذ لعدم موجود في الذهن ولأن المعدم ليس بمعدم والا لزم ثبوت الشيء لنفسه كما أنه ليس بوجود أيضاً ولا يلزم ثبوت الوسطة لأن المعدم لا يقبل هذه القسمة كما أشير إليه في التجريد

(قوله من حيث أنه رفع لعدم المطلق) أراد بالمعدم المطلق المعدم الغير المضاف إلى شيء معين لا المعدم في الذهن والخارج أى عدم الوجود الذهني والخارجي كما أن المراد بالمعدم المطلق المعدم فيهما والالم يصح كون المعدم الخاص قسماً منه إذ لا يصدق عليه أنه عدم الوجود المطلق بل هو عدم المعدم فإن قلت قسم الشيء مثبت له لا رافع وأيضاً رفع المعدم وجود وهو لا يكون قسماً من المعدم بالبداية قلت القسمة الإثبات بحسب الذات والقسمة الرفع بحسب المفهوم ثم رفع المعدم مستلزم للوجود لأنفسه وإن أشعر به كلام الشارح في بحث التقابل والاستزام لا يتدح في القسمة

(والاتحاد هوية) أى ذاتا صدقا عليه فلا يلزم ههنا عدم الافادة كما فى قولنا السواد سواد ولا الحكم بوحدة الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثاني فى الشق الاول الذى هو طرف الثبوت من التردد الاول من الوجه الثالث أعنى قوله وأيضاً فإنه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل الاول فى هذا الشق أعنى قوله فهو فى نفسه معدوم الخ

(قوله والاتحاد هوية) قال المصنف فى بحث الماهية ومعنى حمل الحيوان على الانسان ان هذين المفهومين المتغايرين فى العقل هويتهم الخارجية والوهية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشئ على نفسه وقول الشارح ان التفسير المذكور لا يطرد فى نحو الانسان أعنى اذ لا هوية لمفهوم الاعمي متحدة مع هوية الانسان والا لكان موجوداً خارجياً فلهذا صرف اثنين عن ظاهره وفسره بما هو المختار عنده أى الاتحاد هوية باعتبار الصدق لا ان هويته عين هويته لكن قال المحقق الدواني نقلاً عن الشيخ ان الامور العدمية المحمولة على الشئ متحدة معها بالعرض لكونها منتزعة منه وان لم تكن متحدة معه حقيقة فتفسير الحل بالاتحاد بالهوية جار فى الذاتيات والعرضيات والامور العدمية افول ولعل هذا هو المراد بالاتحاد فى الصدق فرجع التفسيرين واحد

(قوله أى ذاتا صدقا عليه) فان قلت الصدق الموصول يعلى معناه الحمل فيلزم أخذ الحل فى تفسيره قلت هذا بيان لوجه صحته واما تفسيره فهو الحكم بالاتحاد بين الشئتين وبهذا ظهر ان تفسيره بالتغاير فى المفهوم والاتحاد فى الصدق كما اختار الشارح فيما سأتى غير صحيح

[قوله فهذا جواب عن الدليل الخ] أراد بالشق الاول ان يكون المتردد فيه ثبوت الشئ وعدمه فى نفسه وقوله أعنى قوله وأيضاً الخ بيان للدليل الثاني وقد عرفت فيما سبق ان التردد المذكور بقوله اما نفسه أو غيره بحسب الذات والمفهوم فحاصل الجواب ان لا نسلم لزوم الحكم بوحدة الاثنين على تقدير المغايرة لان المحال انما هو الحكم بوحدة الاثنين من حيث اتها انسان وهما ليس كذلك لان التغاير من حيث المفهوم والاتحاد من حيث الهوية وبهذا ظهر انه لا يتم الجواب بدون بيان جهتي التغاير والاتحاد

(قوله ولا الحكم بوحدة الاثنين) أى الاتحاد الفاسد وهو اتحاد الاثنين ذاتا وأما اتحاد الاثنين اللذين هما المفهومان المتغايران بحسب الذات فلا محذور فيه

(قوله فهذا جواب عن الدليل الثاني فى الشق الاول) أراد بالشق الاول ان يكون المراد فيه ثبوت الشئ وعدمه فى نفسه ثم ان كون ما ذكر جوابا عما ذكر انما هو اذا لم يكون مراد الاستدلال بنفسية والغيرية هما بحسب الخارج اذ لو أريد ذلك لكان جوابا عن ابطال النسبية ويكون التقدير والحل انما افاد التغاير مفهومهما لكن قوله والاتحاد هوية لا يخلو عن شائبة اللغوية حينئذ الا ان يحمل على دفع وهم فالأظهر ان يراد بالنسبية بحسب الذات والمفهوم ويراد بغيريتهما الغيرية بحسب مجموعتهما لا بحسب كل منهما فتدبر

اعتماداً على ماسيجي، من أن الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وأنه ليس يلزم من كون الوجود معدوما اجتماع التقيضين وقد ذكر في طرف النفي من هذا الترديد أيضاً دليلين قد علم جواب أولهما مما قررناه لك هناك وبما مر في جواب الأولين من الاربعة وجواب الثاني مما أسلفناه من ان عدم خلو الماهية عن الوجود لا ينافي صدق ترديدها بينه وبين العدم وهذا أعني قوله والحل للتناير بعينه جواب عن الدليل الاول في الشق الاول من الترديد الثاني من الوجه الثالث كما ان قوله (والموصوفية) جواب عن الدليل الثاني في هذا الشق أيضاً وحاصله ان يقال الموصوفية (ونحوها من الامور الاعتبارية) كالامكان والحادث والقدم (لا وجود لها ولا لتقيضها في الخارج كالامتناع) وتقيضه اعني اللامتناع اذ لا وجود لهما في الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع التقيضين بحسب الوجود الخارجي محالاً انما المحال ارتفاعهما في الصدق لان تناقضهما انما هو باعتبارهما لا باعتبار

[قوله من ان الماهية في حد ذاتها الخ] بناء على ان شيئاً منهما ليس نفسها ولا داخلها فيها فهما متساويان عنها في مرتبتها وارتفاع التقيضين في المرتبة جائز واذا لم تكن في نفسها معدومة لم يلزم من قيام الوجود بها قيام الموجود بالعدم

[قوله اجتماع التقيضين] أي اجتماعهما المحل وهو صدقهما على شيء واحد

[قوله بما قررناه لك] بقوله وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن الخ

[قوله وبما مر الخ] وهو ان اللازم ثبوت مفهوم المعدوم لاما صدق عليه وهذا على تقدير ان يقرر

أول الدليلين بقوله وقد يتوهم الخ

[قوله أيضاً] متعلق بقوله جواب

[قوله على ماسيجي] من ان الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة [قيل عليه معنى هذا الكلام ان أحدهما ليس عينا ولا داخلها فيها لا أنها في نفسها متفكة عن أحدهما وحيلثذ فلم يظهر له فائدة كثيرة والجواب ان له فائدة تامة وهي دفع الدليل المذكور لان العدم اذا لم يكن نفس الماهية ولا داخلها فيها لم يستقم ان يقال اذا كان الوجود غير الماهية يلزم قيام الموجود بالعدم وانما يلزم اذا كان العدم نفسها أو داخلها فيها والا فلا يلزم من مفارقة الوجود لها اتصافها بتقيضه أعني العدم حال اتصافها به فتأمل

[قوله وبما مر في جواب النخ] هذا على التوهم الذي ذكره هناك وهو ان ترجع الضمائر الى لني الوجود وقد نيهناك على جواب آخر فتدبر

[قوله في هذا الشق أيضاً] أي كما ان الاول جواب بعينه أو كما ان الدليل الاول في الشق الثاني أو في هذا الشق من الوجه الثالث كما ان الشق الثاني المذكور أولاً منه

الوجود في الخارج (وستفاد أنت) فيما يرد عليك من المباحث الآتية (زيادة تحقيق تنسلق به) أي بذلك التحقيق الذي زيدك (إلى الجواب التفصيلي) فيما أجبنا عنه اجمالاً وفيما تركنا جوابه أيضاً الشبهة (الثانية) للمأذحين في البديهيات فقط (أننا نجزم بالمعادات) التي جرت بها المادة (كجزئنا بالاوليات) التي هي البديهيات (سواء لا فرق بينهما فيما يمود إلى الجزم) وطناً بينة العقل مع أن المعادات لا اعتماد عليها فكذلك البديهيات (فمنها) أي من المعادات المجزوم بها (أن هذا الشيخ) الذي رأينا لا زعلى هيئة الشيخوخة (لم يتولد دفعة) على هذه الهيئة (بلا أب وأم بل) تولد منهما ملتبسا (بالتدرج فكان وليداً ثم طفلاً ثم مترعراً) من ترعرع العبي أي تحرك ونشأ (إلى أن شاخ) بعد الشباب والكهولة (ومنها

[قوله لا فرق بينهما إلخ] يرد عليه أنه إن أريد به عدم الفرق في أصل الجزم وعدم احتمال التقيض فلم يكن لا يستلزم ذلك التساوي بينهما في عدم الاعتماد وأن أريد به عدمه في مرتبة الجزم وخصوصيته فمتنوع فإن الاوليات لا يمكن تقيضها امكاناً ذاتياً بخلاف المعادات

[قوله أن هذا الشيخ إلخ] المحكوم عليه في هذا القضية وإن كان من الحيات لكن الحكم ليس منها إذ لم يستند ذلك إلى الحس وكذا في قوله أن ابني هذا ليس بجبريل فاقيل المناسب إسقاط لفظ هذا حتى لا يكون من الحيات إذ هم قائلون بها وكون القضية منها يقتضي القدر لها أيضاً ليس بشئ [قوله فكان وليداً] أي مولوداً ثم طفلاً الاسنان أربعة سن النمو ويسمى سن الحداثة وهو إلى قريب من ثنتين سنة ثم سن الوقوف وهو سن الشباب وهو إلى نحو من خمس وثنتين سنة أو أربعين ثم سن الانحطاط مع بقاء القوة وهو سن الكهولة وهو إلى نحو من ستين سنة ثم سن الانحطاط مع ظهور ضعف في القوة وهو سن الشيخوخة إلى آخر العمر وسن الحداثة ينقسم إلى سن الطفولة وهو أن يكون المولود غير مستعد الأعضاء للحركة والنهوض ثم سن المصبا وهو بعد النهوض وقبل الشدة وهو أن يكون الاسنان قد استوفت السقوط والنبات ثم سن الترعرع وهو بعد الشدة ونبات الاسنان قبل المراهقة ثم سن الغلامية والرهاق إلى أن يئول وجهه ثم سن التقى إلى أن يقف النمو

[قوله كجزئنا بالاوليات] قد يمنع هذا للفرق الظاهر بينهما كما يشهد به صريح العقل وقد اندفع بما ذكره في تحقيق الحسد المختار للعلم وأشار هنا أيضاً ثم لنا أن نقول فالجزم بالحسبات أيضاً كذلك فلم يقولوا بها

(قوله أي تحرك ونشأ) مدته في الاغلب إلى ثمانية وعشرين وقيل إلى خمسة وثلاثين بدليل زيادة الجمال والقوة وغود الطواحين الساقطة بعد العشرين وأما مدة الكهولة وهي التي يكون النقصان فيها خفياً فهي من خمسة وثلاثين وقيل من أربعين إلى ستين ومدة الشيخوخة وهي التي يكون النقصان فيها

ان أوانى البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية
 ولا احجاره) أى ولم تنقلب أحجار البيت (جواهر) نفيسة (و) لاما (البحر) الذى رأيناه
 من قبل (دهنا وعسلاؤ) ان (ليس تحت رجلى) الآن (ياقوتة من ألف من ومنها ان
 الحبيب عن خطابي بما يطابقه حي فاهم) لما خوطب به (عالم) بما يطابقه من الجواب (قادر)
 على التعبير عنه (ثم اذا تأملنا) في (هذه القضايا) التى ذكرناها (لم نجد ما يجوز الجزم
 بها فكان الاحتمال) اي احتمال الخطأ (فأثما فى الكل) أى فى كل هذه القضايا (باتفاق العقلاء
 اما عند المتكلمين فلا ستناد الكل) أى كل الاشياء (عندهم الى القادر المختار فله أوجب)
 أى أثبت وأوجد باختياره (شيئا من ذلك) أى مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من
 الامور المستبعدة التى لم تجربها عادته (للامكان) فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة فى
 حد ذواتها قطعا (وعموم القدرة) لجميع الممكنات مستتربة كانت أو مستبعدة (واما عند
 الحكماء فلا ستناد الحوادث الارضية) عندهم (الى الاوضاع الفلكية) الحادثة من
 حركاتها (فله حدث شكل) أى وضع (غريب فلكى لم يقع) فيما مضى من الزمان (مثله
 أو وقع لكنه لا يتكرر) ذلك الشكل بتماقب الامثال (الا فى الوف من السنين) كثيرة
 جدا بحيث (لا تني بضبطها التواريخ فاقضى) ذلك الشكل الغريب (ذلك الامر العجيب
 وأيضاً) انما فصل هذه القضايا السابقة لان المتكلم قائل بوقوع ما هو قادر فيها اعنى تبديل

(قوله لم نجد ما يجوز الجزم بها) فضلا عن ان يجزم

(قوله فكان الاحتمال) لا حاجة الى هذه المقدمة

(قوله باتفاق العقلاء) متعلق لم نجد ما

ظاهراً من آخر الكهولة الى ما يشاء الله تعالى وتفصيله موكول الى موضعه

[قوله أما عند المتكلمين فلا ستناد الكل عندهم الى القادر المختار] قيل عليه التمسك بالاستناد الى
 القادر المختار غير صحيح لان المتكلمين قائلون بان عادة الله فى خلق الانسان ذلك التدرج وقد قال عن
 من قائله « ولن تجد لسنة الله تبديلا » وأجيب بأن هذا دليل على قطعي الثبوت لكنه ظنى الدلالة
 فلا يفيد القطع بالتدرج فى الخلق لانه يمكن الاخبار بأن يقال التقدير ولن تجد لسنة الله تبديلا الا اذا
 أراد تبديله بنحو عادته

[قوله فاقضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب] أى بواسطة استعداد مخصوص حدث

فى المادة بسببه

صورة الملك (فانا أجزم بان ابني هذا ليس جبريل وكذا الذبابة) التي نراها ليست جبريل (وأنتم) يا أهل الملة (تجوزونه) أي تجوزون ما ذكر من كون ابني أو الذبابة جبريل (اذ نقلتم أنه كان يظهر) جبريل نارة (في صورة دحية الكلبي) وكان له أخرى دوى كدوى الذباب (والجواب ان الامكان) أي امكان نقائص ما جزمنا به من العاديات (لا ينافي الجزم بالوقوع) أي وقوع تلك الامور العادية جزمها مطابقا لاو ائع ثابتا لا يزول بالتشكيك أصلا (كما في بعض المحسوسات) فانا نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزما لا يتطرق اليه شبهة مع أن تقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر ان الجزم في العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال التقيض القادح في الجزم واما احتمال التقيض بمعنى امكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك في تعريف العلم * الشبهة (الثالثة) لمذكرى البديهيات فقط ان يقال (اللامزجة والماديات تأثير في الاعتقادات فتقوى القلب) بحسب المزاج (يستحسن الايلام) ولا يستتبعه بل ربما يلتذبه (وضعيف القلب يستتبعه) جدا (ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع باكلها) (ومن مارس مذهبا من المذاهب) حقا كان أو باطلا واعتاد به (برهة من الزمان ونشأ عليه فانه) بمجرد اعتياده به من غير أن يلوح له ما يظهر به حقيقته (يجزم بصحته) وان كان باطلا (وبطلان ما يخالفه) وان كان حقا (بخز أن يكون الجزم) من بديهية العقل (في الكل) أي كل ما حكمت به

(قوله وكان له أخرى الخ) أي نارة أخرى

[قوله دوي] أي صوت خفي كدوي الذباب فيجوز ان تكون الذبابة جبريل بتبديل الصورة

ودويها دويه

[قوله كما في المحسوسات الخ] اشارة الى نقض تلك الشبهة فانها جارية فيها مع انهم قائلون بها

[قوله بأن ابني هذا ليس جبريل] قيل المناسب أن يسقط لفظ هذا ويقال أنا أجزم بأن ابني أي

من حكم بكونه ابني ووصف بنتوني وولدي وهو على صورته وصفته الآن ليس بجبريل حتى لا تكون

القضية من الحيات اذ هم قائلون بالحيات وكون القضية منها يقتضي القدح فيها أيضاً

[قوله وكان له أخرى دوي كدوى الذباب] فيه بحث لأن المستفاد من هذا النقل ان جبريل

عليه السلام كان له دوي كدوي الذباب وهذا لا يستلزم كونه على صورته حتى يستدل به على تجويز

أهل الملة كون الذبابة التي نراها جبريل عليه السلام وليس الكلام في التجويز في نفس الامر بل في

الاستدلال عليه بهذا المقول تدبر

(لمزاج أو عادة عامين) لجميع أفراد الانسان المتفقين في البديهيات فلا تكون يقينية كالتقضايا
الصادرة من الامزجة والمادات المخصوصة (لا يقال نحن نفرض أنفسنا خالية عن جميع
الامزجة والمادات ومع ذلك نجد من أنفسنا الجزم بهذه الامور) البديهية فالخا كم فيها
صريح العقل بلا تأثير من مزاج أو عادة (لانا نقول لانسلم امكان فرض الخلو) عن جميع
الامزجة والمادات (اذ قد لا نشعر ببعض) من الهيآت المزاجية أو المادية فكيف نفرض
الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به (واثن سلم) امكان فرض الخلو عن الجميع (فلا
يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر) الا يرى أن البخل لا يزول عنه بخله بمجرد
فرض خلوه عنه (واعلم عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهديب النفس) عنها

[قوله لانسلم امكان فرض الخلو الخ] يعنى ان أريد بالفرض المذكور ما يعنى الفرض الممتنع أعني مجرد
التقدير والتصور فلا يقيد اذ لا يجوز ان يكون ذلك التقدير ممتنعاً مستلزماً للمحال أعني بقاء الجزم بتلك
القضايا كفرض اشتراك الجزئي الحقيقى وان أريد به الفرض الممكن أعني ما يجوز العفل فلانسلم امكانه لان
تجوز العقل تقدير الخلو عن شيء فرع شعوره بذلك الشيء وهو ظاهر ويجوز ان لا يشعر ببعض الهيآت
المزاجية والمادات فاندفع ان امكان الفرض انما يقتضى امكان الشعور لا الشعور بالفعل ولا يحتاج الى ان
يقال ان لفظ الامكان مقم فانه يأتي عنه قوله ولو سلم امكان فرض الخلو ولا الى ان يقدر لفظ الامكان
في قوله اذ لا نشعر به فانه يرد عليه انا لا نسلم عدم امكان الشعور

[قوله لانا نقول لا نسلم امكان فرض الخلو اذ قد لا نشعر ببعض الخ] قيل عليه امكان فرض الخلو
انما يستدعي امكان الشعور لا الشعور بالفعل فالدليل لا يطابق الدعوى وأجيب تارة بأن لفظ الامكان
في المدعى مقم وأخرى بارادة الامكان في الدليل أيضاً أي قد لا يمكن الشعور وقيل ليس المراد يمنع
إمكان فرض الخلو منع الامكان العقلي الصرف بل المراد منع جواز الفرض العقلي الذي ادعاه المعتز
أعني الامكان الوقوعي كما أشار اليه الشارح بقوله فكيف نفرض الخلو حيث لم يقل فكيف يمكن الفرض
والمصنف بقوله فلا يلزم من فرض الخلو حيث لم يتعرض للامكان وان آيت فاجعل الامكان بمعنى
الممكن وضافته من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والتقدير لا نسلم فرض الخلو الممكن أى تحققه الا
أن التوصيف بالامكان حينئذ لا فائدة له هذا وقد يجعل اضافة الفرض الى الخلو من هذا القبيل أى
لا نسلم امكان الخلو المفروض وأنت خير بأن هذا مع عدم قع في دفع أصل الاعتراض لا يرتبط به
قوله اذ لا نشعر ببعض لان عدم الشعور لا يتدح في نفس امكان الخلو المفروض وأيضاً قوله ولئن سلم
فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر لا يلائمه الا بتعسف كما لا يخفى على التأمل
(قوله ولئن سلم الخ) وجه التسليم كفاية الشعور الاجمالى وتحقيقه

(مدة العمر فضلاً عن مجرد فرض) ذوالها والخلو عنها (والجواب أنه) أي ماذ كرتم من تأثير الامزجة والمادات في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في القضايا (لا يدل على جواز كون الكل) أي جميع القضايا البديهية (كذلك) أي حاصلة بتأثير المزاج أو العادة فإن الجزم بكون الكل اعظم أي أزيد من الجزء ليس مما للامزجة أو العادات فيه مدخل قطعاً « الشبهة (الرابعة) للفرقة المنكرة للأحكام البديهية فقط قولهم (مزاولة العلوم العقلية دلت على أنه) قد (يتعارض) دليلان (قاطعان) بحسب الظاهر بحيث (تمجز عن القدح فيهما وما هو) أي المعجز عن القدح فيهما (الا للجزم بمقدمتهما مع أن إحداهما) أي

[قوله لا يدل على جواز النخ] لما كان الخصم مدعياً لاستلزام تأثير الامزجة والمادات في الاعتقاد ببعض القضايا جواز تأثيرها في جميع البديهيات لكونه منكراً لجميع البديهيات كفي للمعجب منع استلزامه ذلك الجواز الكلي فلا يرد أن الجواب مشعر بجواز تأثيرها في بعض البديهيات أي الأوليات وليس كذلك [قوله فإن الجزم بكون الكل النخ] هذا تبرع من الحبيب ولا حاجة له إليه لأنه مانع يكفيه مجرد الجواز فلا يرد أن لهم أن يمنعوا ذلك فاتهم ينكرون البديهيات فلا يسمعون دعوي البداهة في عدم المدخلة للمزاج والعادة

[قوله بحسب الظاهر] قيد به اذ لا يمكن تعارض التواطع حقيقة

[قوله غن القدح فيهما] بالنخ والتقض والمعارضة

[قوله الا للجزم بمقدمتهما النخ] أي الجزم بصحتها بداهة كما صرح به الشارح أما الصعلة فلأن الجزم

(قوله أي جميع القضايا البديهية) التقييد بالبديهية مشعر بجواز أن يكون الجزم في بعض البديهيات لمزاج أو عادة مع أن المراد بالبديهي هو الأولي اللهم الا أن يكون الجزم مبلياً على التزل أو يقال سلب الدلالة على جواز الإيجاب الكلي لا ينافي سلب الدلالة على جواز الإيجاب الجزئي حتى يرد الاعتراض نعم تعرض للأول ليكون رد المدعي الخصم صريحاً والحق أن المراد من القضايا البديهية القضايا المعدودة منها وحينئذ لا محذور فتأمل

(قوله ليس مما للامزجة أو العادات النخ) لهم أن يمنعوا ذلك فاتهم ينكرون البديهيات فلا يسمعون دعوي البديهية في عدم المدخلة للمزاج أو العادة والحق أن هذا وسائر ما ذكر من قبل في انبات كون البديهيات موثوقاً بها إنما ينهض على من يعترف بمعلومية المقدمات البديهية أو المنهية إليها المذكورة في صدد الأنبات لا على من أنكرها وقد سبق الإشارة إلى مثله في الاستدلال على أن الكل ليس بنظري (قوله وما هو الا للجزم بمقدمتهما) الواو في قوله وما هو وسيلة والجملة قيد لما قبلها فحصول الكلام أنه قد يتعارض قاطعان بحيث يعجز عن القدح بهذا السبب وليس المراد أن المعجز في جميع مواقع

احدى تلك المقدمات وهي الامور المعتبرة في صحة الدليالين (خطأ قطعاً والا) أى وان لم تكن احديها خطأ بل كانت بأسرها صواباً (اجتمع النقيضان) في الواقع لصحة الدليالين حينئذ واذا كانت احديهما خطأ مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن احكامها (فان قيل لا نسلم المعجز عن القدرح فيهما) دائماً (فان ذلك) المعجز (لا يدوم ويحقق الحق ويبطل الباطل) من ذينك الدليالين المتعارضين (عن كذب) أى قرب (اننا نحن لاندعى المعجز عن القدرح دائماً بل بالاطلاق فحين المعجز ولو انما نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه) أى الجزم في آن بما لا يجوز الجزم به (كاف في رفع الشبهة) عن احكام البديهة (والجواب) بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليالين المتعارضين بديهة (ان البديهي ما يجزم به بتصور الطرفين)

بالمقدمات ليس معناه الا الجزم بصحتها وكونها صادقة وأما البديهة فلانه لا يتم التقرب بدونها اذا لجزم باحكام النظر مع كونه احديهما خطأ يوجب ارتفاع الوثوق عن احكام البديهة وهذه مقدمة ثانية للدليل معطوفة على قوله مزاوله العلوم العقائدية الخ وذلك لانه لو لا الجزم بها لكان لنا القدرة على القدرح فيها ولا أقل من المنع

[قوله وهي الامور الخ] يعنى المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه صحة الدليل ليم الشرائط أيضاً لا ما جعل جزءاً منه والاولى تقديمه في تفسير قوله بمقدماتهما

[قوله لصحة الدليالين] وصحتها تقتضى صحة لازميتهما أعنى النتيجةين المتناقضتين

[قوله بعد تسليم الخ] أى لا نسلم ان مقدماتهما بديهة حتى يكون خطأها فيها موجبا لرفع الوثوق عن الاحكام مطلقاً واعلم ان خلاصة الشبهة المذكورة ان البديهة قد تجزم ببعض المقدمات مع كونها خطأ فارتفع الوثوق عن احكامها مطلقاً وحاصل الجواب ان البديهي يتوقف على تصور الطرفين كما هو مناط الحكم فاذا لم يتصور كذلك أخطأت البديهة في ذلك البديهي وحكمت بخلاف الواقع وذلك لا يوجب ارتفاع الوثوق عن احكامها فيما تصور اطرافها على ما هو مناط الحكم بلا شبهة فتدبر فقد زل فيه أقدام

التعارض لذلك ثم المراد من القدرح أن يقال لا نسلم اذا نظر الى كل واحد من ذينك الدليالين مع قطع النظر عن الآخر انماعارض وهذا ظاهر الوجوه فعلى هذا التقدير لا يرد منع اللازم بين عدم الاقتدار على القدرح والجزم بالمقدمات بناء على جواز كون المعجز لعدم الاطلاع على أسباب القدرح كما ظن ثم المراد بالقدرح ان يقال لا نسلم فلا يرد أيضاً جواز كون المعجز لعدم الاطلاع على أسباب القدرح لا للجزم بالمقدمات لان القدرح بهذا المعنى لا يستدعى الاطلاع على أسبابه فان المنع لا يقتضي السند

(قوله والجواب بعد تسليم كون المقدمات الخ) فيه بحث أما أولاً فلان هذا التسليم لا يضر عدمه فان كلام الخصم في الجزم بالبديهة بصحة المقدمات كما يدل عليه قوله مع جزم بداهة العقل بصحتها

مع ملاحظه النسبة بينهما (فيتوقف) البديهي (على تجريدهما) أي تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم وتعلقهما على وجهه هو مناط الحكم^١ نيا بينهما (فامل فيه) أي في تجريد الطرفين وتعلقهما على ذلك الوجه (خلالاً) لوجود خفاء فيهما اما لكونهما نظريين أو لغير ذلك فيتطرق الخطأ الى البديهي لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جرد أطرافها على ما هو حقها الشبهة (الخامسة) لهم (انا نجزم بصحة دليل آونة) أي أزمنة متطاولة (و) نجزم لأجله (بما يلزمه من النتيجة ثم يظهر) لنا (خطأه) ظهوراً لا تبقي معه فيه شبهة (ولذلك نتقل المذاهب) المتنافية وأدلتها المتخالفة اذ ربما لاح حقيقة ما حكم فيها بطلانه وبانكس (بخاز مشله في الكل) أي كل ما يجزم به من البديهيات فيرتفع الا مانعها * الشبهة (السادسة) لهم (أن في كل مذهب) من المذاهب المشهورة (قضايا يدعي صاحبها فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها) أي البداهة في تلك القضايا (وهو)

[قوله فلا يلزم الخ] وما قيل احتمال عدم تجريد الطرفين كما هو حقه قائم في كل بديهي اذ لا عبر بالجزم الحاصل فلا وثوق بشئ منها بخارج عن قانون المناظرة لان الجيب مانع فلا بد للخصم من اثبات الاحتمال المذكور

[قوله آونة] بالند جمع أو ان يبنى الحين والحين الدهر والدهر الزمان الطويل كل ذلك في القاموس فقيده التعاول مستفاد من لفظ آونة وانما لم يجعله بمعنى مطلق الوقت ترويحاً للشبهة [قوله نتقل المذاهب المتنافية] أي من شخص واحد

سواء كانت المقدمات بديهية في نفس الامر أو نظرية واما ثانياً فلأن الكلام في الجزم الحاصل وعدم التجريد سبب عدم الجزم بالاولي فان سبب الجزم الغلط ومآله الى منع بداهة هذا الجزم الحاصل فكيف يتحقق تقرير الجواب بعد تسليم بداهة مقدمات الدليلين فتأمل (قوله فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات) قيل عليه احتمال عدم تجريد الطرفين على ما هو حقه قائم حينئذ في كل بديهي اذ لا عبرة بالجزم الحاصل حينئذ فلا وثوق بشئ منها ورد بأن الكلام فيما حمل التجريد على ما هو حقه وعلم ذلك

(قوله ولذلك نتقل المذاهب الخ) الظاهر ان مهاد المصنف ينتقل المذهب العدول منه الى آخر كما يقال في العرف فلان نقل مذهبه وهذا في الفروع أكثر من أن يحصى وفي العقائد كما عدل أبو الحسن عن مذهب الجبائي واعتزل عن مجلسه وهذا المعنى أقرب مما ذكره الشارح كما لا يخفى على المصنف (قوله السادسة لهم ان في كل مذهب) قيل الاقرب أن يجعل الشبهة الرابعة مندرجة في

السادسة فتأمل

أى ما ذكر من ادعاء البداهة فيها وانكارها (يوجب الاشتباه) فى البديهيات بأسرها (ورفع
الامان) عنها وذلك لاشتباه البديهي بغيره على احدى الطائفتين ههنا (فلنعد عدة منها)
أى من تلك القضايا التى وقع النزاع فى بدايتها (الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن
والكذب الضار قبيح) قالوا يحكم بذلك بديهية العقل (وانكره الاشاعرة والحكماء)
واتفقوا على أنها ليست من القضايا الاولى بل من المشهورات التى قد تكون كاذبة وقد
تكون صادقة (الثانية لهم) أيضاً فانهم قالوا (العبد موجد) بالاستقلال (لأفعاله) الاختيارية
ممكن من فعلها وتركها يده زمام الاختيار فيها وادعى بعضهم أن هذا الحكم بديهي (وهما)
أى الاشاعرة والحكماء (منعاه) أى كذبا هذا الحكم (وعارضاه) أى قابلاً لادعاء

(قوله الصدق النافع حسن الخ) يعنى أنه يستحق فاعله المدح والثواب والتبج بخلافه هذا اذا
خسمنها بأفسال العباد وان عمينا لأفعال الواجب أيضاً اكتفى على استحقاق المدح والتم فاتها بهذا
المعنى هو المتنازع فيه بين الفريقين لا بمعنى كونها صفة كمال أو صفة نقصان أو كونها ملائمة للعرض وغير
ملائم له فانه لا خلاف فى كون الحكم بهما العقل اما بديهية أو نظراً
(قوله وادعى بعضهم الخ) وهو أبو الحسين البصري سواء كان ذلك مذهباً فى الواقع أو قال به
تليساً على أصحابه وتفصيله فى الموقف الخامس
[قوله أى كذبا] أى اللعن وكذا المعارضة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اذ لا دليل ههنا

(قوله أى ما ذكر) اشارة الى وجه افراد الضمير مع ان المرجع متنى
(قوله بل من المشهورات التى قد تكون كاذبة) لان المراد بالحسن فى محله النزاع كونه مناهياً
لثواب وبالتبج كونه مناهياً للعقاب لا معنى للملاءمة والمنافرة والعقل لا مدخل له فى الثواب والعقاب
وسيجيء التفصيل فى الالهيات
(قوله وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي) فيه بحث اما أولاً فلأن مدعى البديهية هو أبو الحسين
البصري وهو لا يقول بكون العبد موجداً لأفعاله على سبيل الاستقلال فضلاً عن ادعاء البديهية فى ذلك
بل القائل بذلك جمهور المعتزلة وهم لا يدعون البديهية فيه كل ذلك مذكور فى الموقف الخامس واما
ثانياً فلأن الفلاسفة يوافقون أبا الحسين فى مذهبه كما صرح به فى الالهيات فكيف عدوا ههنا مخالفين له
والحق ان ما ذكره ههنا مبنى على ظاهر ما نقله عن أبي الحسين من ادعاء الضرورة فى استقلال العبد
تليساً للامر على سائر المعتزلة كيلا يفتنوا رجوعه عن مذهبهم كما أشار اليه فى الالهيات أو ان مدعى
البداهة غيره وان لم يذكر فى هذا الكتاب والله أعلم
(قوله أى قابلاً) اشارة الى أن المعارضة ليست على ظاهرها لانه إقامة الدليل على خلاف ما أقام

الضرورة فيه (بضرورة أخرى في أنه لا بد له) أى للفعل الصادر عن العبد (من مرجح) يرجح أحد طرفيه الجائزين على الآخر فإن حركته يمنة ويسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور احدهما عنه من مرجح يرجحها على الاخرى (فهو) أى فذلك المرجح (من خارج) أى لا يكون صادراً عن العبد (والا تسلسل) ما صدر عنه من أفعاله الى ما لا يتناهي بل ذلك المرجح أمر واجب هو ارادته تعالى اما بغير واسطة واما بوسائط فان استناد الجائز الى الواجب أمر ضروري ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستلال بالاختيار (الثالثة للحكماء) والمتمثلة أيضاً قالوا (يتمتع) بالبدئية (رؤية) أعمى الصين) في ظلة الليل (بقية الاندلس و) يتمتع أيضاً بالبدئية (رؤية ما لا يكون مقابلاً) للرأى (أو في حكمه) كما في رؤية الاشياء في المرآة فانها في حكم المقابل (وجوزة) أى ما ذكر من الرؤيتين (الاشعرية) فقد كذبوهم في دعوي الامتناع فضلاً عن كون العلم بالامتناع ضرورياً (الرابعة للكل) أى لجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا (الاعراض) كالألوان وغيرها (باقية) مستمرة الوجود في أزمنة متطاولة تشهد به بدئية العقل (وأنكره) أى

(قوله هو ارادته تعالى) على رأى المليون

(قوله أو في حكمه) هذا على رأى أهل الشعاع وأما القائلون بالانطباع فالرأى هو الصورة المنطبعة

في المرآة وهي مقابلة للرأى

(قوله أى لجمهور الناس) فالتعبير عنه بالكل بناء على ان لا أكثر حكم الكل

عليه الخصم ومدعى الخصم ان الحكم ضرورى وبهذا المعنى قوله فيما بعد ويعارضونهم فلا تغفل (قوله ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار) اشارة الى أن المقصود هنا نفي استقلال العبد في فعله الاختيارى وهو الثابت بما ذكر لأن المرجح ولو كان ارادة العبد لا يستند اليه دفعاً للتسلسل بل يستند الى الله تعالى فيلحق استقلال العبد واما ان قدرة العبد ليست بمؤثرة أصلاً فهو بحث آخر عليه دليل آخر ثم التسلسل المذكور غير قائم في الارادة القديمة لان استنادها الى الذات بطريق الوجوب عندهم فلا يحتاج الى ارادة أخرى وسيجيء تمام الكلام في موضعه ان شاء الله تعالى [قوله أو في حكمه كما في رؤية الاشياء في المرآة الخ] هذا اذا كان المرئى بالمرآة ماله الصورة بطريق الانعكاس كالوجه مثلاً واما اذا كان نفس الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرأى حقيقة كما قيل فلا حاجة الى التفصيل المذكور وذكر الأبهى ان ما هو في حكم المقابل هو الاعراض فانها وان لم تكن مقابلة للرأى لاتهم عنواناً بالمقابل المحاذى التام بنفسه الا انها في حكم محالها ولا يخفى انه نصف

بقاء الاعراض (الاشعرية وكثير من المعتزلة) وزعموا أنها متجددة آناً فآناً اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال (الخامسة للمجسمة) قالوا (كل موجود اما مقارن للعالم أو مباين له) فان البدئية تشهد بأن ما لا يختص بجهة ولا يكون ملائقاً للعالم ولا مبيئاً له فليس بموجود (وأنكره الموحدون عن آخرهم) أي اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلاً عن أن يكون العلم به بدئياً وقالوا انه حكم وهمي (السادسة للمتكلمين) القائلين بالخلاء قالوا (يجب) بالبدئية (انتهاء الاجسام) أي انتهاء كل واحد منها (الى ملاء أو خلاء

(قوله اما باعادة المعدوم) فالمعاد في الآن الثالث بعينه الموجود في الآن الاول كما هو المشاهد وغلط الحس في عدم تغطئه بخال آن العدم بينهما لعدم ثبت صورة المرئي في الآن الاول بمتازاً عن صورته في الآن الثاني كما في رؤية القطرة النازلة خطاً والشملة الجواله دائرة (قوله واما بتعاقب الامثال) فلا تخلل للعدم بينهما كما هو المشاهد وغلط الحس في عدم تغطئه لمغايرة الثاني للاول للثالث بينهما وكون وجه الامتياز خفياً

(قوله اما مقارن للعالم أو مباين له) لانه انما يمكن تخلل ثالث بينهما أولاً (قوله القائلين بالخلاء) خارج العالم أي بالبعد الموهوم الذي يمكن ان يشغله الجسم كالبعد المفروض بين الجسمين والحكام ينكرونه ويقولون انه نفي صرف وعدم يحض يثبت الوهم ويقدره من عند نفسه خلاف ما في نفس الامر (قوله أي انتهاء كل واحد) يعني ان الجمع المعروف باللام للكل الافرادى كما هو الشائع في الاستعمال لا للكل الجموعي ليصح الحكم بالترديد

[قوله اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال] المشهور من مذهب المتكربين لبقاء الاعراض هو القول بتجدها بتجدد الامثال وأما القول بتجدها بطريق اعادة المعدوم ففيه بحث وهو ان الوجود ان استمر في كل آن لا يكون من قبيل اعادة المعدوم اذ لا عدم فلا اعادة والا فان وجد في آن ثم عدم في آن ثان ثم وجد في آن ثالث وهكذا تساوي آتات الوجود آتات العدم فلم يحس بالوجود وان عدم في آن ووجد في آن آخر ثم عدم وهكذا يلزم البقاء ويمكن أن يقال لما ارتسم في الحس في آن الوجود وبقي صورته في آن عدمه يحس انه لم يزل

(قوله أي انتهاء كل واحد) انما فسر بهذا ليصح جواز انتهائه الى ملاء اذ لو أريد مجموع الاجسام لا يكون لانتهائه الى ملاء معنى ومهنا بحث وهو انه سيجيء في بحث المكان ان الخلاء الذي يثبت المتكلمون وينكره الحكماء أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعداً موهوماً ممتداً في الجهات صالحاً لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وان الخلاء بمعنى البعد الموجود يثبت بعض الحكماء فتم من جوز خلوه عن الشاغل ومنهم من لا يجوز. واما الخلاء خارج

وينكره الحكماء) النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة (السابعة للحكماء) القائلين بقدوم الزمان قالوا (لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان) فلو كان حادثاً مسبوقاً بعدمه لكان موجوداً حال ما كان معدوماً (والقائلون بالحدوث) فيما سوى الواجب تعالى (يكذبونهم) في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها (الثامنة للحكماء) قالوا (لا حدوث) لشيء (الا عن شيء) آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضروري باستحالة حدوث شيء لا عن شيء (والمسلمون ينكرونه) ويجوزون حدوث الاشياء التي لا تعلق لها بمادة أصلاً (التاسعة لهم) أيضاً قالوا (الممكن لا يرجح) أحد طرفيه على الآخر (الا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر) فانه يجوز أن يرجح أحد

(قوله الا بزمان) لانها قبلية لا يجمع فيها القبل البعد وكل قبلية كذلك فهي بالزمان [قوله ويعارضونهم النخ] فانها قبلية لا يجمع فيها القبل البعد وليس بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان

[قوله ويجوزون النخ] ويقولون بوقوعه كالجواهر الفردة والمجردات عند القائلين بها (قوله الممكن لا يرجح الخ) أي لا يجوز ان يرجح أحد طرفيه الوجود والعدم على الآخر من غير مرجح يرجح ذلك الطرف ويخرجه عن حد التساوي سواء كان ذلك المرجح نفس الفاعل المختار كما في العقل الاول أو أمراً آخر كالغلبة الازلية والداعي الذي يدعوا الفاعل المختار الى اختيار أحد الطرفين والمسلمون ينكرون هذا الحكم في الفاعل المختار ويقولون انه يرجح أحد الطرفين التساويين عنده بل المرجوح من غير مرجح أي داع بدعوه اليه فتدبر فانه زل فيه اقدام

العالم فتفق عليه والزاع في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم ونفي يثبت الوهم وعند المتكلمين بعد فالخلاء الذي أوجب المتكلمون انتهاء الاجسام اليه أو الى الملاء ليس بالمعنى الاول وهو ظاهر فان آخر الاجسام وهو المحدد مثلاً ليس منتهياً الى شيء منهما عندهم بل بالمعنى الثاني وهو البعد الموهوم واللاشيء المحض فلا يصح القول بانكار الحكماء له لان ما وراء المحدد عندهم كذلك وارجاع الانكار الى اطلاق البعد ليس له كثير معني هنا ويمكن أن يقال مدار انكار الحكماء هو اعتبار المتكلمين امكان شغل الجسم فيه فلأن الفلاسفة ينكرون هذا الامكان فيما وراء المحدود ولهذا حكموا بعدم قبول محذب الفلك الاطلس للتمو وقد أشار اليه الامام أيضاً في الملخص والمصنف في أواخر موقف الجوهر وسنذكره في بحث الممكن ان شاء الله تعالى

(قوله الا بمرجح) أي بمرجح خارجي وهو الذي يسمونه بالداعي قبل الفلاسفة يجعلون العناية الازلية أعني علمه تعالى بالكل من حيث هو كل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أبلغ

طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعو اليه (العاشرة للتكلمين) قالوا (الانسان محل لألمه ولذته) أي يدركهما بذاته (و) قال (الحكماء بل) محلها ومدر كهما (هو الجسم) والقوى الحافظة فيه (وهو) أي ذلك الجسم الذي حل فيه تلك القوى (آلة له) أي للانسان وليس هو ذات الانسان قال في النهاية اتفق المتكلمون على أن أول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه وألمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على أن مدرك الألم واللذة والجوع والمطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة (الحادية عشر للأشعرية) قالوا (يمتنع) بالبدئية (الفعل

[قوله قال في النهاية الخ] استشهاد على حمل المحل في المتن على المدرك وهذا بناء على المذهب المشهور عن الحكماء وهو ان القوى الجسمانية مدركة بذاتها دون ما هو التحقيق من ان المدرك هو النفس الناطقة إلا ان ارتسام الجزئيات المادية في آلائها فهي كالمحيفة عند الناظر ولك ان تحمل المحل على معناه الظاهر فيكون الخلاف في ان حصول الألم واللذة الجسميين في ذات الانسان أو البدن الذي هو آلة له على ما هو التحقيق وإنما لم يحمل الشارح على ذلك رعاية للمطابقة لما في النهاية فانه المنقول عنه

[قوله يمتنع بالبدئية الفعل عن تأثم الخ] أي غير ما يلزم الحياة كالنفس وأما ما يصدر عنه من التقلب والحركة فليس منه في حال النوم بل في حال اليقظة ولعل هذا هو مذهب بعض الأشعرية والا فالمصنف نص في مبحث القدرة باتفاق كثير منا على جواز صدور الافعال المتقنة القليلة عن التأثم واختلفوا في كونها مكتسبة أو ضرورية وما قيل ان المراد الفعل الاختياري فيرد عليه ان الفعل المولد ليس باختيار عند الفاتلين بالتوليد فان قولهم بالتوليد لاجل عدم تمكن العبد من فعله وتركه مع كونه متابا عليه ومعاقبا به

النظام متبعاً لفيضان الوجودات والخيرات من غير انبعاث قصد وطلب وهذا يدل على عدم اشتراطهم الداعي فلا معنى لاستناد تلك القضية اليهم

(قوله قال في النهاية) المقصود من نقل كلامها هو الإشارة الى وجه حمل كلام المصنف على ما حمله عليه

[قوله فانها الانسان بالحقيقة] وأما عند جمهور المتكلمين فالانسان هو هذا الهيكل المحسوس وقد يقال مدرك اللذة والألم عند الحكماء أيضاً هو الانسان بواسطة الآلة وهو قواها الجسمانية والخلاف على هذا في الادراك بلا واسطة أمر خارج فالتكلمون يثبتونه والفلاسفة ينفيه

[قوله يمتنع الفعل] أي الاختياري اذ مطلق الفعل قد يصدر عن التأثم اتفاقاً

عن قائم أو معدوم وجوزة المعتزلة توليداً وجوابهما) أى جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب (الشبهة (الرابعة) فيقال فى جواب الخامسة لانسلم أن مقدمات الدليل الذى نجزم بصحته آونة بديهية ولئن سلم ذلك فالبدهى قد يتطرق اليه الاشتباه خلال فى تجريد طرفيه وتمقلها على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البدييات كما عرفت وفى جواب السادسة أن أصحاب المذاهب ادعوا فى تلك القضايا أنها ضرورية ولذلك أوردوا الامام الرازى فى شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الاولية فيها سداً ولكن الاولى قد يقع خلل فى تصور طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه فى الاوليات (وقد أجيب عنها) أى عن الشبهة الاخيرة أعني السادسة (بأن الجازم بها) أى بتلك القضايا التى ادعت أصحاب المذاهب بداهتها (بديهية الوهم) لا بديهية العقل (وهى) أى بديهية الوهم (كاذبة) لا اعتماد على أحكامها (اذ تحكم بما ينتج نقائضها) أى نقائض الاحكام الصادرة

[قوله وجوزة المعتزلة توليداً] كالقتل المتولد حال نوم الرايى أو موته من الرمي الصادر عنه حال اليقظة والحياة

(قوله ضرورية) وهى أعم من البديهية بمعنى الاولية والاشتباه فى الاعم لا يوجب الاشتباه فى الاخص لجواز كونه فى ضمن غير الاولية

[قوله فى شبه السوفسطائية] النافين للعلوم الضرورية مطلقاً فلكل القضايا لو لم تكن من الاوليات كان الاشتباه فيها مثبتاً لمذاهبهم وهو عدم الوثوق على العلوم الضرورية مطلقاً

[قوله أى عن الشبهة الاخيرة] أشار بهذا التفسير الى قرينة كون الضمير للشبهة السادسة وهى ان الضمير يرد الى أقرب المذكورات

[قوله وهى كاذبة] أى فى الجملة

[قوله اذ تحكم ينتج النخ] للمواد تحكم بالمقدمات المنتجة لتقبض ما حكمت به فتكون فى أحد الحكمين كاذبة فلا اعتماد على أحكامها مطلقاً اذ لا شهادة لمتهم

[قوله فى شبه السوفسطائية] وهم منكرون للبدييات والحنيات أيضاً فلو كان المدعى فى القضايا المذكورة هو الاولية لم يقدح القدح فى الحيات

[قوله أى عن الشبهة الاخيرة أعني السادسة] قيل هذا الجواب يصلح أن يكون جواباً للشبهة الثالثة بأن يقال الوهم بسبب الامزجة والمعادات أوجب الجزم فى بعض القضايا وللراية بأن يقال انما وقع التعارض بين البدييات الوهمية والمعتلية فرأى فى بادئ الرأى انها قطعيان وللخامسة بأن يقال ان الجزم بمقدمة ودليل حين انما كان بحسب الوهم لا العقل فظن انه بدهى بدهة العقل وليس كذلك

عنها فانها تحكم بأن الميت جاد وأن الجراد لا يخاف منه وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من أن الميت يخاف منه بخلاف بديهية العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال أراد أن بديهية الوهم تحكم بما ينتج نقائض هذه القضايا التي جازمت بها (قلنا فيتوقف الجزم بها) أي بالبداهات وبصحتها (على هذا الدليل) الذي يظهر به كذب بديهية الوهم اذ به يتنازع بديهية العقل عنها (فيدور) أي يلزم الدور لأن هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التي استعملت فيه (وأيضاً) اذا توقف الوثوق بجزم البديهية بقضية على أنها ليست بجازمة بما ينتج نقائضها اذ

[قوله وقد يقال الخ] على التوجيه السابق ضمير نقائضها راجع الى بديهية الوهم بادنى ملاية أو بحذف المضاف أي أحكامها بخلاف هذا التوجيه فانه فيه راجع الى ما رجع اليه ضمير بها أعني القضايا المذكورة والاول أظهر معنى لأن دعوي أن بديهية الوهم حاكمة في جميع تلك القضايا بما ينتج نقائضها تعسف وأعلم انه قد توهم ان هذا الجواب يدفع الشبهة الثالثة والرابعة والخامسة أيضاً فلا وجه للتخصيص بالسادسة وليس بشئ لأن خلاصة الثالثة جواز كون الجزم في الاوليات ناشئاً من مزاج أو عادة عامين فلا تكون يقينية كالقضايا الناشئة من مزاج وعادة مخصوصين فلا بد في دفعها من اثبات ان المزاج والعادة لا مدخل لهما في الاوليات وخلاصة الرابعة ان الجزم بديهية بصحة مقدمات الدليلين الناطقين المتعارضين مع كون احدهما خطأ يوجب رفع الوثوق من جميع البديهيات لجواز ان يكون الجزم في كلاها من هذا القبيل فلا بد في دفعها من اثبات ان الجزم في تلك الصورة ناشئ من بديهية الوهم وخلاصة الشبهة الخامسة ان ظهور خطأ دليل جزم بصحة مقدماته بديهية آونة يوجب رفع الوثوق عن جميع البديهيات لجواز ظهور خطأها بعد أزمنة متطاولة فلا بد في دفعها من اثبات ان ذلك الجزم ناشئ من بديهية الوهم وهو لا يوجب رفع الوثوق عن بديهية العقل ولا شك ان ذنبك الانباتين دونهما خرب القتاد بخلاف السادسة فانه يكفي في دفعها مجرد جواز ان يكون الحاك في تلك القضايا بديهية الوهم كما لا يخفى

[قوله أي يلزم الدور] اشارة الى ان الفعل مسند الى المصدر كما في قولهم لقد حيل بين العير والنزوان (قوله يتوقف على صحة البديهيات الخ) فلا بد من الجزم بصحتها فيلزم توقف الجزم بصحة البديهيات مطلقاً على الجزم بصحة هذه البديهيات وهو موقوف على الجزم بصحتها مطلقاً هذا اذا أريد بالدور معناه الحقيقي وان أريد به توقف الشيء على نفسه نقول فيلزم توقف الجزم بهذه البديهيات على الجزم بها لكونها من جملة البديهيات (قوله وأيضاً اذا توقف الخ) وروده على تقدير قد يقال ظاهره واما على تقرير الشارح فقيه بحث

ولذلك ظهر خطأه وللسادسة كما قرره الشارح فلا وجه لتخصيصه بكونه جواباً للشبهة السادسة [قوله أي يلزم الدور] وجه التفسير هو الاشارة الى أن الفعل أعني يدور مسند الى مصدره بالتأويل المشهور فالتركيب من قيل * وقد حيل بين العير والنزوان *

لو جازمت به أيضاً لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التي لا وثوق بها (فلا يحصل الجزم) الموثوق به في بديهي (ما لم يتيقن أنه لا ينتج نقيضه) أي ما لم يتيقن أن ذلك البديهي ليس في مجزومات البديهة ما ينتج نقيضه (و ذلك مما لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان) مع التفحص البالغ وأنه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد أجيب عن الشبهة الست كلها بأن المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهي امبدييات أو نظريات مستندة الى بدييات فلر كانت قاذحة في البدييات لكانت قاذحة في أنفسها ورد بأنها لم تقصد بإيراد الشبهة ابطال البدييات باليقين بل قصدنا إيقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فقصودنا حاصل (ثم انهم) أي المنكرين للبدييات فقط (بعد تقرير الشبهة قالوا) لخصومهم (ان أجبت عنها) أي عن هذه الشبهة (فقد ألزمت أن البدييات لا تصفو عن الشوائب) ولا يحصل الوثوق بصحتها (الا بالجواب عنها) أي عن هذه الشبهة (وأنه) أي الجواب عنها إنما يحصل (بالنظر الدقيق فلا تبقى) البدييات (ضرورية) لتوقفها حينئذ على ذلك النظر الدقيق (وهو) أي عدم بقائها ضرورية موثوقاً بها لاجل الضرورة هو (المراد) من إيراد تلك الشبهة (وأيضاً فيلزم الدور) لتوقف البدييات حينئذ على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات بديهية توقف الشيء أعني البديهي

لانه حينئذ يتوقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على ان ليس الحاكم بها بديهية الوهم لاعلى انها ليست جازمة بما ينتج نقيضها الا ان يقال ليس وجه امتياز بديهية الوهم عن بديهية العقل الا بهذا الوجه كما يدل عليه تقديم الجار والمجرور في قوله اذ به يمتاز بديهية الوهم عن بديهية العقل (قوله أي ما لم يتيقن ان ذلك الخ) فتقوله لا ينتج على صيغة المجهول من قولهم انجبت الناقة بصيغة المجهول وينتجها أهلها (قوله لتوقفها) أي توقف الجزم بها والحكم بصحتها فلا يرد ان مجرد التوقف على النظر لا ينفى كونها ضرورية

[قوله وان كان بمقدمات بديهية) توقف الشيء أعني البديهي على نفسه لزوم توقف الشيء على نفسه باعتبار توقف ثبوت البديهي على ثبوت البديهي وان تغاير البديهيان ثم ان ما ذكر من التفصيل بناء على ما هو الحق من أن الدور يغاير توقف الشيء على نفسه وان استلزمه لكن اطلاق الدور عليه أيضاً شائع ولو مجازاً فلنعميم الدور اياه ولو بعموم المجاز وجه ذلك أن قول حقيقة الدور مجزوم بها سواء كان الجواب بمقدمات نظرية أو بديهية اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلأن البدييات حينئذ

على نفسه (وان لم يجيوا عنها) أى عن الشبه (تمت ونفت الجزم) بالبديهيات وأجيب عن ذلك بأننا لا نشغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن أن يذب عنها وليس يتطرق اليها شك فيها بتلك الشبه التي نعلم أنها فاسدة قطعا وان لم يتيقن عندنا وجه فسادها أو نشغل بالجواب لاظهار فساد الشبه لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه (الفرقة الرابعة المنكرون لها) أى للحسيات والبديهيات (جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين بطلهما) أى الحسيات والبديهيات (والنظر فرعهما) فيبطل بطلان أصله المنحصر ليهما (ولا طريق) الى العلم (غيرهما) أى غير الضرورة والنظر (وأمثلهم) أى أفضل السوفسطائية (اللاأدرية) القائلون بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاك الحسى والعقلى فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححناها به لزم الدور وليس لنا شيء يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطلنا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم بشبهتكم هذه بطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد نالضمت بكلامكم كلامكم (قالوا كلامنا هذا لا يفيدنا قطعا) بذلك البطلان والوجوب (فيتناقض) بنفسه كما توهمتم (بل) يفيدنا (شكافانا شك) في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف (وشاك) أيضا

(قوله ولا طريق غيرهما) اذ الالهام ليس من أسباب المعرفة بالشئ عند أهل الحق والتعليم داخل في النظر الا ان صاحبه غير مستقل به و النصفية التي تفيد العلم لاحتياجها الى رياضات شاقة قلما يبنى بها المزاج نادر في حكم العدم
(قوله فيتناقض) منصوب جواب النفي

تتوقف على الدلائل المذكورة في معرض الجواب والدليل عبارة عن المقدمات المرتبة ترتيباً مخصوصاً فهو يتوقف على نفس المقدمات توقف الكل على الجزء فيتحقق الدور حقيقة اللهم الا أن يعد التوقف على جزء الموقوف عليه توقفاً لا بواسطة بل بالذات

[قوله ولا طريق الى العلم غيرهما] قيل الالهام والتعليم بل النصفية أيضاً طرق لها مع انها غيرهما ورد بأن المراد لا طريق مقدوراً وفيه ان الضرورة أيضاً ليست طريقاً مقدوراً مع أنهم أثبتوها طريقاً فلا أولى أن يقال لهم يتمتعون كون الأمور المذكورة طرقاً للعلم ولا يستبعد منهم ذلك

[قوله وشاك في أنى شك] قيل فيلزم التسلسل في الشكوك وأجيب بأنهم شاكون في لزوم التسلسل وبطلانه فلا يمكنهم الزامهم على انه تسلسل في الأمور الاعتبارية فينقطع باعتدال الاعتبار

(في أنى شاك وهلم جرا) فلا ينتهي بي الحال الى قطع شيء أصلاً فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة أخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلاً وإنما نشأ مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجوداً لم يخل من أن ينتهي بمبولة للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لأدلة نفيه أو لا ينتهي وهو أيضاً باطل لأدلة مثبتيه ولو كان شيء ما موجوداً لكان اما واجبا أو ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات القادحة في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بدئية أو نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم منافضاً لنفسه * ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم القائلون بأن حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلاً أن العالم حادث كان حادثاً في حقه وبالعكس فذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استعالة فيه اذ ليس في نفس الامر شيء بحق واحتجوا على

(قوله وبالجملة الخ) أشار بذلك الى ان إنكارهم لا يختص بالموجودات بله ينكرون نبوت حكم ما في نفس الامر
(قوله تابعة للاعتقادات) فليس الاشياء نبوت في أنفسها بل بتوسط الاعتقاد كالمسائل الاجتهادية عند من يقول ان كل مجتهد مصيب

[قوله وبالجملة ما من قضية بدئية الخ] هذا يدل على أن إنكارهم لا يقتصر على حقائق الموجودات الخارجية وان كان سياق كلامه يشعر بذلك وبهذا يتم إلزامهم بلزوم المناقضة في كلامهم لا بأن الجزم قسم من العلم الموجود في الخارج اذ لا وجود للعلم عند كثير ولو ثبت فبأنظار دقيقة فكيف يحصل إلزام منكري أجلي البدنييات بمثل هذا الامر الخفي
[قوله ويرد عليهم انكم الخ] وأيضاً يقال لهم كيف حصل لكم هذا الجزم مع أنه تطرق بطرق العلم تهمة على زعمكم الباطل

[قوله وهم قائلون بأن حقائق الاشياء الخ] قيل يلزمهم التناقض لزومه للعنادية لأن اعتقاد تبعية حقائق الاشياء للاعتقادات حادثة ثابتة في نفس الامر اذ لو قالوا يتبعينه لاعتقاد آخر نقل الكلام اليه فيلزم اما الانتهاء الى اعتقاد ثابت بحسب الواقع غير تابع لاعتقاد آخر أو التسلسل في الاعتقادات ولهم ان يمنعوا لزوم التسلسل الباطل لانه يمكن ملاحظة ثبوت معتقدات غير متناهية بجملا فلا تخذوراتاً بل فان قلت هم اعترفوا بحقيقة التفي حيث قالوا ليس في نفس الامر شيء محقق أي ثابت مقرر لا يقبل التبدل فجاء التناقض قلت هذا أيضاً تابع للاعتقاد عندهم

ذلك بأن الصغراوي يجد السكر في فيه مرآندل على أن المعاني تابعة للأدراكات وذلك بما لا يخفى فساد فظهر أن السوفسطائية قوم لهم نخلة ومذهب ويتشعبون إلى هذه الطوائف الثلاث وقيل ليس يمكن أن يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه فإن سوفاً بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطاً اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما أن فيلاً بلغتهم اسم المحب وفيلوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفطة والفلسفة (والمناظرة معهم) أي مع السوفسطائية (قدمنهما المحققون) من العلماء (لأنها لا فائدة المجهول) المحتاج إلى النظر (بالمعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة) أي محتاجة إلى النظر (والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول) فاستفي القيدان الاعتبار في المناظرة (فلاشتغال به) أي بجواب ما ذكره من الشبه (الالتزام لمذهبهم) ومحصل لغرضهم كما قررروه في قولهم ان أجبت عنها الخ (بل الطريق معهم في الزامهم ودفع انكارهم) (ان تتمد عليهم أمور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها) والجزم فيها (حتى يظهر عنادهم) في انكار الأشياء كلها (مثل أنك هل تميز بين الألم واللذة أو بين دخول النار والماء أو بين مذهبك وما يناقضه فان أبوا إلا الاصرار) على الانكار (أو جمعوا ضرباً واصلوا ناراً أو يعترفوا) أي إلى أن يعترفوا (بالألم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات) قال ناقد المحصل والحق أن تحصيل كتب الأصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا إلى شيء منها إذا لاح لهم في بادئ رأيهم

(قوله الي أن يعترفوا) أو يحترقوا جذف الثاني لظهوره

(قوله أو يعترفوا بالألم وهو من الحسيات) قيل الحق انه ضعيف لانهم يعترفون باحساسهم الألم لكنهم يجوزون أن يكون خطأ كما في سائر الأغلاط الحسية والجواب ان المراد أو يعترفوا بالألم حقيقة فإذا لم يعترفوا بحقيقة الألم وجوزوا أن يكون احساسهم به خطأ يتكون في النار فيحصل المقصود وهو اضمحلال تأثير فتنهم باحتراقهم وبالجمله ليس مقصودنا اعترافهم بخصوصه بل إما اعترافهم بكون الألم مثلاً أمراً حقيقياً أو احتراقهم فيحصل المقصود البتة

﴿ المرصد الخامس في النظر اذ به يحصل المطلوب ﴾

الذي هو اثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى (وفيه مقاصد) * المقصد (الاول في تعريفه قال القاضي) الباقلاني النظر (هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن وأورد عليه أسئلة) أربعة السؤال (الاول) أن الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق و (الظن الغير المطابق جهل) فيلزم مما ذكره في تعريف النظر أن يكون الجهل مطلوباً وهو ممتنع كذا قال الآمدي وزاد عليه المصنف فقال (لا يطلبه عاقل فاذاً المطلوب) بالفكر من الظن

(قوله الذي هو اثبات الخ) بأن يراد بالمطلوب المطلوب من علم الكلام وهو الاظهر المناسب لا يراد بمباحث النظر فيه

(قوله وقيل هو معرفة الله تعالى) بأن يراد به المطلوب من خلقه الانسان قال الله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) قال ابن عباس رضى الله عنهما أي ليعرفوه وحمل التوجيهين على الاختلاف في موضوع الفن بانه المعلوم أو ذاته تعالى لا يظهر به وجه التخصيص فان الكلام علم يقتدر به على اثبات العقائد الدينية أي شئ كان موضوعه

(قوله فيلزم مما ذكر في تعريف الخ) من كون الظن المطابق مطلوباً أن يكون الجهل مطلوباً (قوله وهو ممتنع) اذ ليس المراد بالجهل ههنا الجهل المركب لانه ضد الظن بل عدم العلم بما في الواقع ولا شك ان عدم العلم يمتنع طلبه امتناعاً ذاتياً

(قوله وزاد عليه الخ) أشار بذلك الى ان ما ذكره الآمدي ماحوظ للمصنف أيضاً الا انه تركه لظهوره وزاد عليه وجهاً آخر وهو ان الظن الغير المطابق لا يطلبه عاقل فقول لا يطلبه خبر بعد خبر والضمير راجع الى الظن الغير المطابق وليس عطفاً على قوله والظن الغير المطابق جهل والضمير عائد الى الجهل على ما فهم وقيل انه المراد بالامتناع في عبارة الآمدي فالزائد قوله فاذاً المطلوب

(قوله فاذاً المطلوب بالفكر الخ) أي المطلوب بالفكر هو الظن المطابق الذي يعلم مطابقتها بعد حصوله اذ لو لم يعلم مطابقتها بعد حصوله لاحتمل أن يكون غير مطابق فيلزم كون الغير المطابق مطلوباً في الجملة وقد بان بطلانه

(قوله الذي هو اثبات العقائد الدينية) هذا أنسب بما ذهب اليه المصنف من ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية ولذا قدمه على القول الثاني الذي هو أنسب بجعل موضوعه ذات الله تعالى على ما سبق التفصيل

(قوله وزاد عليه المصنف فقال الخ) الزائد اسالة على ما ذكره الآمدي هو التفريع المذكور لا قوله ولا يطلبه عاقل لان الامتناع الذي ذكره الآمدي يؤول اليه (قوله فاذاً المطلوب بالفكر مطلق ما يعلم مطابقتها للواقع) أي الذي يطلبه الفكر بنظره أن يحصل

(ما يعلم مطابقتها) للواقع (فيكون علماً) لا ظناً وحينئذ يكون قوله أو غلبة ظن مستدركا
ويمكن أن يقال قد يكتفي بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك (قلنا بل يطلب
الظن) من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة (للمظنون) (وعدمها) فان المقصود
الاصلي قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات العملية (ولا يلزم
من طلب الاعم) الذي هو الظن مطلقاً (طالب الاخص) الذي هو الظن الغير المطابق
فلا يلزم طالب الجهل السؤال (الثاني غلبة الظن غير أصل الظن) بلا شبهة (فيخرج عنه)
أي عن تعريف القاضي (ما يطلب له أصل الظن) فلا يكون تعريفه شامعاً (قلنا الظن هو

(قوله فيكون علماً) لكونه جزءاً مطابقاً للواقع ضرورة ان ما يعلم مطابقتها تجزم به النفس
(قوله قد يكتفي) أي لا نسلم ان المطلوب بالفكر هو الظن المعلوم مطابقتها لم لا يجوز أن يكون
الظن المطابق الذي يظن مطابقتها بعد حصوله

(قوله قلنا بل يطلب الخ) اضراب عن مقدر أي لا نسلم انه اذا لم يكن الظن الغير المطابق مطلوباً
يلزم أن يكون الظن المطابق الذي يعلم مطابقتها مطلوباً بل يطلب بالنظر في الدليل الظن بالحكم من حيث
أنه ظن أي اعتقاد راجح بالنظر اليه من غير الثبات الى مطابقتها وعدم مطابقتها فان المقصود الاصلي كالعمل
في الاجتهاديات قد يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم الذي غلب على ظن المجتهد
كونه مستفاداً من الدليل يجب العمل به عليه من غير الثبات الى مطابقتها وعدم مطابقتها سيما عند من
يقول ان كل مجتهد معيب ولذا يثاب المجتهد الخطي أيضاً وقد ظهر بما حررنا لك الفرق بين جواب الشارح
وجواب المصنف بما لا مزيد عليه وان القول بانحادهما في المال وهم

(قوله ولا يلزم من طلب الاعم الخ) دفع لما ادعاه المعارض من قوله اذ لو لم يعلم مطابقتها لاحتمال
أن يكون غير مطابق فيلزم كون الظن الغير المطابق مطلوباً

له في المستقبل اعتقاد مطابق للواقع معلوم المطابقة له حينئذ لان المطلوب به ما يعلم مطابقتها للواقع بالفعل
فان المطلوب التصديقي ليس بحاصل حالة الطلب فضلاً عن ان يعلم مطابقتها وبهذا يندفع ما يقال قد يكتفي
باعتماد المطابقة تقليداً أو بناء على الدليل الفاسد فلا يلزم كون المطلوب علماً على انهما جزمان فيتناحيان
أيضاً فرض كون المطلوب غلبة الظن لان ما يجزم بمطابقتها لا يكون ظناً هذا وقد يقال المطلوب ما يكون
مطابقاً لا ما يعلم مطابقتها فلا يلزم أن يكون علماً فتأمل

(قوله ويمكن أن يقال قد يكتفي الخ) قيل طالب الظن من حيث هو ظن أي اعتقاد راجح عين
طلب ظن المطابقة فليس ما ذكره الشارح أمراً غير ما ذكره المصنف في المال وأنت خير بان قول
المصنف من غير ملاحظة المطابقة يفيد المغايرة اللهم الا أن يقال الجواب الذي ذكره المصنف جواب

المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان مأخوذ في حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح (فكَانَ قِيلَ أَوْ غَلْبَةُ الْاِعْتِقَادِ الَّتِي فِي الظَّنِّ وَفَائِدَةُ الْمَدْوَلِ إِلَى هَذِهِ الْعِبَارَةِ هِيَ التَّنْبِيهِ عَلَى أَنَّ الْغَلْبَةَ أَيْ الرِّجْحَانَ مَأْخُودَةٌ فِي مَاهِيَتِهِ (وَقَدْ أَجَابَ عَنْهُ الْآمِدِيُّ بِأَنَّهُ لَيْسَ أَيْ النَّظَرُ (خَاصَتَيْنِ) إِفَادَةً) أَصْلُ (الظَّنِّ وَافَادَةُ غَلْبَتِهِ) بِأَنَّهُ يَزْدَادُ رَجْحَانَهُ وَقُوَّتَهُ مُتْقَارِبًا إِلَى الْجُزْمِ (وَقَدْ أَكْتَفَى) فِي تَعْرِيفِهِ (بِذِكْرِ أَحَدَاهُمَا) يَعْنِي أَجْمَدِي الْخَاصَتَيْنِ (وَلَا يَجِبُ ذِكْرُ الْكُلِّ) أَيْ كُلِّ خَوَاصِهِ فِي تَعْرِيفِهِ (وَفِيهِ نَظَرٌ إِذْ يَرْجِبُ) جَوَابُهُ هَذَا (جَوَازُ الْقِنَاغَةِ بِقَوْلِهِ يُطْلَبُ بِهِ عِلْمٌ)

(قوله لان الرجحان مأخوذ في حقيقته) مقوم إياه بميزه عما عدا من أنواع الإدراك فالمراد بالغلبة القوة والرجحان الذي هو فصل له متحد معه في الوجود لا للمعنى المصدرى الذي هو الاعتبارى المحض ولا اتحاده مغف في الوجود عبر عن الظن به وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما قيل ان كونه مأخوذاً في حقيقته لا يصح أن يعبر به عنه ويقام ما يطلب غلبة الظن مقام ما يطلب به الظن (قوله فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح) أشار بذلك الى ان المشتق ومبدأ الاشتقاق متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما حققه المحقق الدواني في حواشيه القديمة

(قوله فكَانَ قِيلَ الخ) فإضافة الغلبة الى الظن لامية والاختصاص من حيث كونه جزءاً له مقوماً إياه ولذا قال الشارح في الظن دون هي الظن فما قيل ان الاول ان يقول هي الظن ليس بشي (قوله على ان الغلبة أي الرجحان) لان المعنى المصدرى مأخوذ في ماهية الظن مقوم إياه بميزه عما عدا من الإدراكات وهذا التلبيه حصل من جعل طلبها طلبه فانه مشعر باتحادهما في الوجود فيكون ذاتياً له وهذا التلبيه غير مشهور وان كان كون الظن موسوفاً بالرجحان مشهوراً فتدبر فانه مازل فيه الاقدام

[قوله اذ يوجب جوابه الخ] النظر الاول نقص إجمالي لدليل صحة الاكتفاء بغلبة الظن والنظر

عن لزوم طلب العلم والجهل ولذا قال من غير ملاحظة المطابقة وعدمها يعني علمها والا فلاخطة أصل المطابقة ولو قلنا بما لا بد منها في الظن ظاهراً فليكن اتحاد الجوابان في المآل بقي فيه بحث وهو ان ظن مطابقة الظن ان علم مطابقتها كان علماً وان علم عدم مطابقتها كان جهلاً وان ظن ننقل الكلام اليه حتى يتسلسل ويمكن أن يقال الظنون انما تكون متعلقة بالظنون بعد الملاحظة القصدية فتتقطع بانقطاعها (قوله التي في الظن) قيل الاول ان يقول أو غلبة الاعتقاد التي هي الظن ليس بشي بالاضافة ببيانيتها وأنت خير بان الظن هو الاعتقاد الغالب لانفس غلبة الاعتقاد هذا وقد يجاب عن السؤال الثاني بان المراد بالظن نفس الاعتقاد فانه قد يستعمل بمعنى لانفس غلبة الاعتقاد

(قوله وفائدة المدول الى هذه العبارة هي التنبيه الخ) لا ينبغي ان كون الرجحان مأخوذاً في ماهية الظن أمر مشهور فالتلبيه عليه بعبارة ظاهرة في خلافه مما يأتاه مقام التعريف فالاولى تركه

فإن إفادة العلم خاصة ناللة للنظر كما اعترف هو به فجاز أن يقتصر على احدى الخواص لأن ذكر الكل غير واجب وفساده ظاهر لخروج ما يطلب به الظن مطلقاً (ولأن هذه الخاصة) التي اكتفى بها مع ذكر العلم (غير شاملة لأفراده فلا يكون جامعا) اذ قد يخرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة بما ذكره وأما الاكتفاء بأجدي الخاصتين أو الخواص فأنما يصح في الخواص الشاملة السؤال (الثالث التحديد إنما يكون للماهية من حيث هي هي

الثاني حل له بأن الاكتفاء بأحدى الخواص إنما هو في الخواص الشاملة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وقد يدل أن كل واحد منها خاصة شاملة للنظر فيجوز الاكتفاء بكل واحد منها وذكر الاثنين والثلاثة لأن المراد بقولنا الذي يطلب به العلم أن شأنه هذا ولذا أورد صيغة المضارع لأنه يعطى به العلم بالفعل ولما كان الفكر في صورتي العلم والظن متحداً لأنه حركة في المعاني طاباً للمبادئ يصدق على كل نظر أنه حركة في المعاني من شأنه أن يطلب به علم وظن وغلبة ظن فتدبر ولا تأنفت إلى الشكوك التي نشأت من قلته (قوله التحديد الخ) تقرير السؤال أن ما ذكره القاضي تعديد لأقسام النظر ولا شيء من التعديد بتحديد أما الصغرى فلأن ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسماً داخلان تحت النظر وأما الكبرى فلأن التعديد بيان للأقسام والتعدد بيان لمفهوم الشيء من حيث هو وحاصل الجواب أن الانسجام أنه تعديد لأقسامه بل هو شرح لمفهومه باعتبار خاصته أعني الانقسام إليهما إلا أنه لما كانت خاصة لمفهومه فقط غير صادقة على أفرادها أخذ تلك الخاصة بحيث تكون صادقة على أفرادها بأن أخذ القدر المشترك بين القسمين ورد فيها هو سبب لاقسامه إليهما فقل الفكر الذي يطلب به أحد الأمرين أيهما كان فهو تعريف رسمي له فتدبر فإنه مما خفي على الأقوام وزل فيه الأقدام

(قوله لخروج ما يطلب به الظن مطلقاً) قيل مراد الحبيب منع لزوم الجامعة في الرسم وفيه بحث لأنه مصرح بوجوب كون الرسم خاصة بينة شاملة

(قوله ولأن هذه الخاصة غير شاملة الخ) قد يقال كل منهما خاصة شاملة إذ ليس المراد طلب العلم أو الظن بالفعل بل أن يكون الفكر بهذه الحينية وذلك بأن يكون حركة في المعقولات لتحصيل مبادي المطلوب فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن أو غلبته كذا في شرح المقاصد وفيه بحث إذ المعروف واجب الصدق على كل أفراد المعروف بخصوصه وخبر الواحد وكذا القياس لا يصدق عليه أنه من شأنه أن يطلب به العلم والكتاب القطعي الدلالة لا يصدق عليه أنه من شأنه أن يطلب به الظن وأما قوله وذلك بأن يكون حركة في المعقولات الخ ففيه أنه تعريف آخر للنظر فيشعر بصحة تعريف الحيوان بما من شأنه أن ينطق لشموله من حيث أنه جسم حساس الخ جميع أفرادها ويمكن أن يجاب عنه بأن فرض القائل حل قولهم ما من شأنه أن يطلب به كذا على معنى أن من شأنه ذلك بالنظر إلى مجرد ما بهتة وهي أنه حركة في المعقولات لتحصيل مبادي المطلوب وهذا صادق على كل فرد من أفرادها كما يصدق المحتمل

وهذا الذي ذكره القاضى في تحديد النظر (تعميد لأقسامه) فان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر (قلنا) هذا تعريف رسمى و (الانقسام اليهما) أي الى هذين القسمين (خاصة له) أي للنظر (مميزة) إياه غما عداه (وقد يقرر هذا السؤال) الثالث (في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتعلة على التردد بعبارة أخرى فيقال) لفظة (أو للترديد وهو) أي التردد (للابهام فينا في التحديد الذي يقصد به البيان والجواب منع كونه) أي كون أو في الحدود التي ذكر فيها (للتريد بل) هو (للتقسيم أي أيا كان من القسمين) المذكورين في هذا الحد (فهو من المحدود) وحاصله أن المراد

(قوله وقد يقرر هذا السؤال الخ) يستفاد من هذه العبارة ان السؤال في الحقيقة واحد والفرق بحسب العبارة وليس كذلك لان حاصل الاول ان أو للتقسيم والتقسيم ينافي التحديد وحاصل الثانى ان أو للترديد وهو ينافي التحديد نعم ملشأ السؤالين واحد وهو وقوع كلمة أو في التعريف غاية ما يقال ان السؤال الثالث هو ان كلمة أو ينافي التحديد وقد تقرر مناقاته إياه بتلك العبارة وقد تقرر بهذه العبارة

(قوله أو للترديد) لانه موضوع لاحد الامرين من غير تعيين

(قوله وجاصله الخ) لما كانت عبارة المتن موهمة بالحكم بدخول القسمين في المحدود فيكون تعميدها لاقسامه لا تعريفاً أشار الي دفعه بان المقصود منه ان المحدود له قسمان مختلفان بالحقيقة تعريف أحدهما هذا وتعريف الآخر ذلك

للمصدق والكذب على قولنا السماء فوقنا ونظائره مما علم قطعاً وقوع أحد طرفيه لكن غدم تأنى مثل هذا الاعتبار في تعريف الحيوان بما ذكر على بحث الملم الا أن يلزم صحته على هذا التوجيه ولا يخفى بعد صحة هذا التوجيه انه اخراج للتعريف عن المتبادر على ان قوله أو غلبة ظن يكون مستدركاً حيثئذ لا فائدة له يعتمد بها والحمل على التخخير في التعبير مدفوع في مقام التعريف فتأمل

(قوله الذي ذكره القاضى في تحديد النظر) المراد بالتحديد في اصطلاح أكثر المتكلمين التعريف الجامع المانع وههنا كذلك فلا ينافي اطلاق التحديد كونه رسماً

(قوله والانقسام اليهما خاصة) قيل هو حيثئذ تعريف بالاخص اذ لا يصدق على شيء من الافراد التي يطلب بها أحدهما فقط وبالجملة المرف يجب أن يصدق على كل افراد المرف ولا كذلك الانقسام وان أريد به المتقسم وأجيب بان المرف أحدهما المساوى لكن يرد عليه انه تعريف بالاخص لان معرفة الدائر بين الامرين يتوقف على معرفة الامرين المخصوصين اللذين كل منهما أخنى وأجيب بان كونه أخنى باعتبار كنهه لا بتميزه في الجملة المعبرة ههنا وقد يقال يلزم تعريف الشيء بأقسامه ويجاب بان القسم ذات الامرين والمعرف هو المفهوم

(قوله فهو من المحدود) يعنى انه لتقسيم المحدود لا لتقسيم الحد والفرق ان الحد اذا اشتدل على

باوان قسماً من المحدود حده هذا وهو أنه الفكر الذي يطلب به علم وقسماً آخر منه حده ذلك وهو أنه الفكر الذي يطلب به ظن فهو في الحقيقة حده ان لقسميه المتخالفين في الحقيقة المخصوصة المتشاركين في ماهية مطلق النظر ولم يرد باوان الحد اما هذا واما ذلك على سبيل الشك أو التشكيك لينافي التعديد السؤال (الرابع لفظ الفكر) في هذا الحد (زائد) لا حاجة اليه (اذ باقى الحد متن عنه) فانه يكفي أن يقال النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن (والجواب أن المراد بالفكر) ههنا هو الحركات التخيلية (أي الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافياً لما قيل من أن حركة الذهن اذا كانت في المعقولات تسمى فكراً واذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلاً) كيف كانت (أي سواء طلب بها علم أو ظن أو لم يطلب * قال امام الحرمين في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً وقد لا يكون فلا يسمى به كأكثر حديث النفس (فهو) بالمعنى الذي ذكرناه (جنس للنظر) لا مرادف له على ما هو المتعارف (والباقي) من الحد (فصل)

(قوله على سبيل الشك) من المتكلم أو التشكيك للمخاطب
 (قوله للحركات) الظاهر الحركة الا انه أورد صيغة الجمع للتصريح بالشمول ليرتب عليه كونه جلساً
 (قوله أي الذهنية) بذكر الخامس واردة العام
 (قوله لا العينية) فقيده التخيلية لاجراء العينية المحسوسة كالحركة في الابن والكيف والكم والوضع لا للاحتراز عن الحركة لاجراء العينية المحسوسة كالحركة الواقعة في المعقولات حتى يكون منافياً لما قيل واطلاق الفكر على الحركة التخيلية بمعنى الذهنية واقع في حكمة العين في مبعث العلم حيث قال فان أريد بالفكر الحركات التخيلية الخ
 (قوله فهو جنس للنظر والباقي فصل له) بناء على ماقرر من ان المفهومات الاصطلاحية ماهيات اعتبارية فما اعتبر داخلاً في مفهوماتها فهو ذاتي لها

أمر شامل فذا تقسم المحدود كأن يقال الجسم ما تركب من جوهرين أو أكثر بخلاف أن يقال ما تركب من جوهرين أو ماله طول وعرض وعمق فانه لتقسيم الحد وما نحن فيه من الأول لان الطلب يشملها (قوله فلا يكون منافياً الخ) لشمولها بهذا المعنى للمعقولات والتخييلات فلا يرد ما ذكر في شرح المقاصد (قوله فهو جنس للنظر والباقي فصل) قد سبق الإشارة الى ان القدماء يسمون ما به الاشتراك مطلقاً جلساً وما به الامتياز فصلاً واطلاق المجلس على التكرار بالمعنى المتعارف بين التأخرين كما دل عليه

له يميزه عن سائر الحركات التخيلية (ولا يقال ان الفصل كاف في التمييز والجنس مستثنى عنه) في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على أصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها ألا ترى أنك اذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن لم يفهم منه ان أصل ماهية النظر ماذا هو بل ربما أوهم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب (قال الآمدى لم يذكره جزاء من التعريف بل قال النظر هو الفكر) بيانا لاتحاد مدلولهما (وما بعده هو الحد لهما وفيه تمحل لا ينجي) لان يواز الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد جداً وانما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها أن الفكر من أجزاء الحد ولو أريد بيان ترادفهما اتقى النظر والفكر (فهذا) الحد الذي ذكره

[قوله والفصل يحصلها الخ] التحصيل بالمعنى اللغوي أي جعلها حاصلة متحققة في نفس الامر لا بالمعنى الاصطلاحي أعني ازالة ايهام الجنس وجعله مطابقاً لتام ماهية النوع فانها تنسب الى الجنس لا الماهية النوعية ثم القول بكون الباقي فصلاً بمعنى المميز الذاتي لا ينافي ما ذكره سابقاً من ان هذا التعريف رسمي وان الانقسام خاصة له لان ذلك مبنى على أن يكون ما ذكره تعريفاً لمطلق النظر ولا شك ان الانقسام الى الاقسام ليس داخلاً في ماهية المقسم وهذا مبنى على أن يكون ما ذكره تعريفاً لتقسيمه فالنظر العلمي الفكر الذي يطلب به العلم والنظر الظني الفكر الذي يطلب به الظن وكل واحد من المشترك والمميز داخل في مفهوميهما وحل الجنس على الذاتي والفصل على المميز مطلقاً مما لا يقبله الطبع السليم سيما اذا لوحظ قوله والفصل يحصلها

[قوله بل ربما أوهم شموله لغير النظر] كالحياة والقوة العاقلة والدليل ووجه الدلالة وبالجملة ماله مدخل في الاكتساب وأشار بلفظ الابهام الى كونه باطلاً من أحكام الوجود لا الى ضعفه واندفاعه بحمل الباء على السببية القريبة فان الفكر معد للعلم والظن وليس سبباً قريباً لهما [قوله بيانا لاتحاد مدلولهما] أي مفهوميهما فالآمدى حل الفكر على المعنى المتعارف

السياق وأما اطلاق الفصل على الباقي فلعله على اصطلاح القدماء وعلى هذا لا ينافي اطلاق الجنس والفصل ههنا تصريحه فيما سبق بكون هذا التعريف رسمياً بناء على ان المركب من الجنس والخاصة رسم كاسيائي لكن في قوله والفصل يحصلها بعض نبوة عن هذا التوجيه إلا أن يجعل قوله ويميزها عطفاً تفسيرياً له (قوله بل ربما أوهم شموله لغير النظر) كالحياة والقوة العاقلة ونفس الدليل وغيرها وانما قال ربما أوهم لخروجه بحمل الباء على السببية وحل السبب على القريب أما خروج غير الدليل فظاهر وأما خروجه فلان الطلب به بواسطة النظر الواقع فيه

القاضى (تعريفه الشامل) لجميع أقسامه من الصحيح والفاقد والقطعى والظنى والموصول الى
التصور سواء كان في مفرد أو مركب والموصول الى التصديق على اختلاف أقسامه (وله)
أى للنظر (تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى أنه) أى النظر (اكتساب المجهول
بالمعلومات السابقة) على ذلك المجهول (وهم أرباب التعاليم) القائلون بالتعليم والتعلم للمجهولات
من المعلومات (قالوا) النظر (ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدى الى) أمر (آخر وعليه
اشكالان أحدهما أنه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وجمدهما) أى تعريف
المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف من أقسام النظر مع
خروجه عن حده (وكونه) أى كون التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها (نزرا)
قليلا (خداجا) ناقصا (كما قال ابن سينا لا يشنى غليلا) لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر
فيجب أن يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها أو كثر وقد أجيب أيضاً

[قوله الشامل لجميع أقسامه] لان جميع أفرادها يطلب به العلم أو الظن سواء حصل أولاً
[قوله والقطعى] باعتبار مادته وصورته كالنظر القياسى البرهانى
[قوله والظنى] من حيث المادة كالنظر القياسى الخطائى أو من حيث الصورة كالاستقراء والتثليل
(قوله على اختلاف أقسامه) من اليقضى والظنى والجهلى فان النظر الواقع لتحصيلها فكر يطلب به
العلم أو الظن اذ العاقل لا يطلب الجهل المركب
[قوله لا يشنى غليلا] بالشين المعجمة والفاء والغليل بالعين المعجمة العملى وشدة وحرارة الجوف
وقد جاء صفة مشبهة يقال غل فهو غليل كما فى القاموس وكلا المعنيين يصح هنا ويموز أن يكون بالعين
المهملة صفة مشبهة من العلة بمعنى المرض
[قوله وقد أجيب أيضاً بأنه الخ] فيه بحث اما أولاً فلم لا يكفى المساواة فى الصدق فى الانتقال

(قوله لجميع أقسامه من الصحيح الخ) لان الطلب لا يستدعى حصول المطلوب ولا يستلزمه فان
قلت يخرج عن هذا التعريف ما مقدماته مجهولة جهلا مركباً وتعميم الظن إتياء على ما يشير اليه الشارح
فى التعريف الثانى بأباه عبارة الغلبة هنا لا يقال فى الجزم غلبة ظن لانا نقول لو سلم يلزم استدراك قوله
علم قلت لا خروج لان الفكر والحركة الواقعة فى المجهولات لغرض طاب العلم أو الظن لا الجهل لان
طلب الجهل يتمتع سبباً من العاقل

(قوله لا يشنى غليلا) ان كانت العبارة الثانية بالعين المهملة فالاولى بالشين المعجمة والفاء من الشفاء
فلا حذف ولا مجاز وان كانت بالعين المعجمة بمعنى العلة وهى حرارة العطش فالاولى تحتل أن تكون
كما ذكر وتحتل أن تكون بالسين المهملة والقاف من السقي وعلى الوجهين فقيه حذف المضاف أى ذا

بأنه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهوميهما أهم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا مع أمر زائد يكون بينهما ترتيب وأيضاً هما مشتقان ومعنى المشتق شئ له المشتق منه فهناك تركيب لهما وكلاهما محدود أما الاول فلأن اعتبار القرينة مع الفصل يخرجها عن كونه حداً الا أن يجوز الحد النالص بالمركب من الداخل والخارج وأما الثاني فلم يدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات والحق أن التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلاً فتكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبدأ

وأما ثانياً فقد ذكر الحدود لم لا يكفي قرينة فلا حاجة الى قرينة أخرى وأما ثالثاً فلانه لا سلم لزوم ضمها مع الفصل أو الخاصة حتى يتحقق التركيب وأما رابعاً فلأن انضمامها معه لا يقتضى أن يكون بينهما ترتيب لم لا يكفي مجرد الانضمام من غير ملاحظة ترتيب

[قوله ومعنى المشتق الخ] فيه بحث لانه لو كان معناه ذلك لزم دخول العرض العام أعني شئ والنسبة في فصل الماهيات الحقيقية والتحقيق ان المشتق والمشتق منه متحددان بالذات مختلفان بالاعتبار كما ذكره المحقق الدواني في حواشيه القديمة وان ما قالوا من معني المشتق فهو تعبير عنه بلازمه (قوله يخرجها عن كونه حداً) لان الحد ما يكون بالذاتيات فقط اما كلها أو بعضها

غاييل أو الابتاع المجازي

(قوله يكون بينهما ترتيب) قد يمنع بعد تسليم الاحتياج الى جزئية القرينة بل الى نفسها أيضاً وجوب الترتيب بينهما وبينها بل هو من الواضع التي يوجد فيها التركيب والتأليف بدون الترتيب (قوله وأما الثاني فلم يدم انحصار الخ) وأيضاً العرض العام لا يجوز اعتباره في مفهوم الفصل قطعاً والا لم يكن فصلاً ولو أريد بالشئ ذاته لزم انقلاب مادة الامكان الخاص في مثل قولنا الانسان ضاحك بالامكان الخاص الى الضرورة لان ثبوت الشئ لنفسه ضروري لا يقال المعتبر في حال الحل هو المفهوم وفي حال التحديد هو الذات فيندفع المخذور لانا نقول الكلام في الأمر الذي اعتبره الواضع في مفهوم المشتق ولا شك ان الواضع لم يعتبر حال الحل وصفاً وفي حالة التعريف وصفاً آخر قيل اذا أريد بالمشتق المشتق حقيقة أو حكماً كما ذكرنا في الخبر والحال كان منحصراً وفيه نظر لان هذا انما يتم اذا لزم تأويل الجامد الواقع في التعريف بالمشتق لزومه فيهما وهو أول المسئلة اللهم الا أن يبنى الكلام على انه يجب أن يصح جعل المرفوع خبراً عن المرفوع ومحمولاً عليه وان لم يكن بينهما حكم بالفعل وفيه ما فيه

(قوله فتكون هناك حركة واحدة) قيل بل ولا حاجة اليها أيضاً لجواز أن ينتقل الذهن من المطلوب الى المبدأ دفعة ثم ينتقل منه كذلك الى المطلوب فلا حركة هناك أصلاً ولك أن تقول الكلام في التعريف بالمفرد ولا يطلق التعريف على هذه الصورة

الذى هو معنى بسيط مستلزم للانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا أنه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن أيضاً للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصصوا حد النظر بما هو المعتبر منه وهذا تحقيق ما نقله من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال فغير تعريف النظر الى أنه تحصيل أمر أو ترتيب أمور (وثانيهما أنه) أى الحد المذكور (تعريف لمطلق النظر) الشامل لجميع أقسامه (لا للصحيح منه) فقط (والا وجب تقييد الظن) المذكور فى الحد (بالمطابقة) ليخرج عنه النظر الفاسد

(قوله مستلزم للانتقال إلخ) فان قيل ذلك المعنى البسيط ان كان حاصله يكون المطلوب حاصله لاستلزامه الانتقال اليه وان لم يكن حاصله لا يمكن التعريف به قلت استلزامه الانتقال انما هو على تقدير كونه مخطراً بالبال ملتفتاً اليه قصداً فيجوز أن يكون حاصله بالتبع فاذا أخطر استلزم الانتقال (قوله لم ينضبط إلخ) لان المعاني البسيطة التى تستلزم الانتقال الى أخرى تختلف بحسب اختلاف الأشخاص والعرف والعادات وليس له ضابط يعرف به ذلك (قوله للصناعة إلخ) اذ مدخليتها فيه انما هو باعتبار استفادة المناسبة للمطلوب دون الصورة وأكثر مسائل الصناعة تتعلق بالصورة

(قوله وللإختيار إلخ) اذ الإختيار فيه انما هو فى الانتقال من المطلوب المشعور به الى المبدأ والانتقال منه الى المطلوب يترتب من غير إختيار بخلاف المعانى المركبة فان للإختيار فيهما مدخلا بعد حصول المبادي من جهة الترتيب بينهما

(قوله وخصصوا إلخ) فهو تعريف لأحد قسمي النظر لا لمطلقه حتى لا يكون جامعاً

(قوله تحصيل أمر) أي ملاحظته قصداً كما عرفت

(قوله والاوجب تقييد الظن بالمطابقة) وما قيل ان التقييد بالمطابقة لا رج النظر الفاسد من حيث المادة مطلقاً لانه يبقى بعد داخله فى التعريف النظر الفاسد المركب من أمور مغلثوة مطابقة للواقع غير مناسبة للمطلوب الا أن يراد بالمطابقة المطابقة للواقع والمطلوب بأن يكون مناسباً له تخرج عن قانون المناظرة غير ضار للباحث كما لا يخفى

(قوله ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته) أى الذي لا يؤدي الى المطلوب والقول بأن بعض أفراد النظر الفاسد الصورة يؤدي الى المطلوب فلا يخرج بهذا التبديل على تقدير صحته خارج عن قانون المناظرة أيضاً

(قوله مزيد مدخل) اذ لا صورة فيه وأكثر ما يستفاد من الصناعة تحصيلها

(قوله والاوجب تقييد الظن بالمطابقة) لعله أراد بالمطابقة المطابقة لنفس الأمر بان تكون تلك الأمور المغلثوة صادقة فيها والمستنوب بان تكون مناسبة له والا فالصادق فى نفس الأمر الغير المناسب

بحسب مادته (و) وجب أيضاً (أن يوضع) في الحسد (مكان قوله للتأدي) قوله (بحيث يؤدي) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته وإذا كان هذا التعريف لمطلق النظر (فقد ماته قد لا تكون معلومة) ولا مظنونة أيضاً (بل هي مجهولة) جهلاً مركباً فلا يكون التعريف جامعاً ولا يمكن أن يحمل العلم على المعنى الاغم اذ يلزم أن يكون قوله أو مظنونة مستدركا ثم قد يقال كما أن الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني كما مر والظن على ما يتناول سائر التصديقات (ونقول) نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع

(قوله على المعنى الاغم) أى الصورة الحاسلة

(قوله على المعنى المشهور) أعنى الاعتقاد الراجح

[قوله على ما يقابل اليقين] أى الاعتقاد الذى لا يكون جازماً مطابقاً ثابتاً سواء كان غير جازم أو جازماً غير مطابق أو جازماً مطابقاً غير ثابت فيتناول الظن بالمعنى المشهور والجهل المركب واعتقاد المقلد وبقرينة المقابلة يحمله العلم على ما عداها وهو التصورات والتصديقات البقيية فيقتضى يشمل التعريف جميع أفرادها من غير استدراك قيد من القيود

للمطلوب لا يخرج باعتبار قيد المطابقة مع أنه فاسد بحسب المادة كما سيأتى

(قوله ووجب أيضاً أن يوضع الخ) فيه بحث لان المفهوم منه وجوب اعتبار الأمرين معاً مع ان الأمر الثانى مفن عن الأول اذ الفاسد بحسب المادة لا يؤدي كما سيصرح به في المقصد الذى يليه ويمكن أن يقال النظر الفاسد بحسب المادة قد يؤدي نفسه نحو زيد حمار وكل حمار جسم والكلام ههنا مبنى عليه وأما ما سيذكره من ان النظر الصحيح هو الذى يؤدي الى المطلوب والفاسد ما يقابله فالمراد هناك هو الذى يؤدي نوعه فلا مخالفة ولا محذور بقى فيه بحث آخر وهو ان وجوب القيد الثانى انما يرد اذا كان المراد من قوله للتأدي ليتأدي أو ليحصل التأدي أما لو كان المراد التعليل بمعنى لكون تلك الأمور المؤدية الى المطلوب فلا يرد الا أن يقال المعنى الأول هو المتبادر من عبارة التعريف فليتهم

(قوله بل هي مجهولة) أو مقلداً فيها

(قوله كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات) أشار بقوله من التصديقات الى خروج الشك والوهم اذ لا يطلق النظر على ترتيب الأمور المشكوكة والموهومة ثم هذا المعنى بمحتمل أن يكون هو المتعارف عند من عرف النظر بما ذكر وان كان المعنى الآخر هو المشهور بين العامة ولو سلم فالقرينة قائمة على ارادته فلا ضرر في استعماله في التمهيد .

أنسامه في التصورات والتصديقات بلا اشكال (هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره) هذا (وأما من يراه) أي النظر (مجرد التوجه) الى المطلوب الادراكى بناء على أن المبدأ عام الفيض فنتي توجهننا الى ذلك المطلوب افاضه علينا من غير أن يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة (فمنهم من جعله عدمياً فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات) المأمنة عن حصول المطلوب (ومنهم من جعله وجودياً فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات

[قوله بلا اشكال] بخلاف السابق فانه فيه اشكالان يحتاج في التفتي منهما الى تكلف
[قوله هو ملاحظة العقل الخ] أي بقصد واختيار كما هو المتبادر فخرج الحدس اذ هو سنوح المبادي المرتبة من غير طلب والعقل وان كان يطلق على التعقل والنفس الناطقة والقوة العاقلة والجوهر المجرد الا ان المراد منه النفس الناطقة بقريته ان الملاحظة فعلها وان المجردات علمها فغضوري لا حصولي ثم الملاحظة لاجل تحصيل الغير يقتضي أن يكون ذلك التحصيل غاية مرتبة عليه في الجملة فلا يرد النقض بالملاحظة التي عند الحركة الاولى والثانية اذ لا يترتب عليها التحصيل أصلاً بل انما يترتب على الملاحظة التي هي من ابتداء الحركة الاولى الى انتهاء الحركة الثانية ثم يترتب على الملاحظة التي بالحركة الاولى في التعريف بالمفرد وهي فرد منه فتدبر وانه مع ظهوره قد خفي على بعض
(قوله من غير أن يكون الخ) فان قلت الاستعانة بديهية فكيف ينكرها قلت لعله يقول ان احضار المعلومات طريق من طرق التوجه فانه يفيد قطع الالتفات الى غير المطلوب ولذا قد يحصل المطلوب بمجرد التوجه بدون معلومات سابقة على ما هو طريقة حكماء الهند وأهل الرياضة
(قوله نحو المعقولات) أي المطالب كما يدل عليه تشبيهها بالمبصرات وتصريحه فيما قد يقال حيث قال وتحديق العقل نحوه فالمراد بالمعقولات ما من شأنه أن يصير معقولات واختيار صيغة الجمع للتشخيص بشموله للمطالب التصورية والتصديقية اليقينية وغيرها وان كان الظاهر صيغة المفرد

(قوله ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره) أي من ذلك الحاصل كما هو المتبادر فلا يرد عليه ان التعريف المذكور يصدق على ملاحظة احدى مقدمتي الدليل مثلاً مع انه ليس ينظر وذلك لان ملاحظة الصغرى مثلاً ليس لتحصيل المطلوب منها بل لينضم اليها الكبرى وبحصل المطلوب من المجموع وقد يناقش في التعريف المذكور بأن ملاحظة العقل مشترك وبأنه يختص بالحركة الاولى والكفر بمجموع الحركتين وبأن الملاحظة بعد وجدان المبادي المناسبة لتحصيل ما هو أنسب منها عند عدم حصوله يصدق عليه التعريف وليس من النظر وأيضاً خروج الحدس منه غير ظاهر والجواب عن الاول منع اشتراكه عند المتكلمين ولو سلم فالقريته معينة وعن الثاني منع اختصاصها بها فان في الترتيب ملاحظة للمرتبة على وجه مخصوص وعن الثالث ما أشرنا اليه في توجيه قوله لتحصيل غيره وعن الرابع وضوح القريته على ان المراد لتحصيل الغير بطريق الاكتساب

وشبهوه بتحديد النظر) بالبصر (نحو البصرات) وقد يقال كما أن الادراك بالبصر يتوقف على أمور ثلاثة مواجهة البصر وتقليب الحدقة نحوه طلباً لرؤيته وإزالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على أمور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديد العقل نحوه طلباً لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم أن الظاهر مذهب أصحاب التعاليم وهو أن النظر اكتساب المجهولات من المعلومات وحينئذ نقول لا شبهة في أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة إياه ولا شك أيضاً في أنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فإذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري أو تصديقي وحاولنا تحصيله على وجهه أكل فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلاً من معلوم إلى آخر حتى يجد

(عبد الحكيم)

[قوله التوجه نحو المطلوب] أي في الجملة بحيث يمتاز المطلوب عما عداه كما يمتاز البصر بمواجهة البصر عن غيره

[قوله وتحديد العقل الخ] أي التوجه التام إليه بحيث يشغله عما سواه كتقليب الحدقة إلى البصر [قوله وأعلم الخ] تحقيق للمقام بحيث يتجلى الحق ويرفع النزاع

[قوله أن الظاهر مذهب الخ] لما مر من أن الاستعانة بالمعلومات أمر بدهي كيف لا وتختلف النتائج بحسب اختلافها إيجاباً وسلباً وقوة وضعفاً

[قوله من معلومات] مخصوصة كالذاتيات في الحدود والاوزام البيئة الشاملة في الرسوم والحدود الوسطى في الاقترايات وقضية الملازمة في الشرطيات

[قوله ومن هيئة مخصوصة] لا يحتاجن في وهمك أن هذا القول يقتضي أن يكون تقديم الجنس على الفصل في المعارف واجباً ليحصل به الهيئة المختصة مع أن ذلك ليس بلازم عند أهل التحقيق فإن المراد من الهيئة المختصة فيها هي الهيئة الحاصلة من انضمام أحدهما إلى الآخر لتحصل صورة وحدانية مطابقة للمعرف سواء قنم المجلس أو الفصل

[قوله ولو حاولنا تحصيله الخ] أي تحصيل ذلك الامر على وجهه أكل من الوجه السابق سواء قلنا أن ذلك الوجه هو المطلوب أو أن المطلوب ذلك الامر بهذا الوجه على ما حققناه في جواب الشبهة الأولى للإمام في امتناع اكتساب التصور وقد صرفت هناك بيان كونه أكل من الوجه السابق فارجع إليه

المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمبادئه ثم لابد أيضاً أن يتحرك في تلك المبادئ ليرتبط ترتيباً خاصاً يؤدي إلى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الأولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادئ ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل الحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية وأما الترتيب الذي ذكره في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقبلها

(قوله من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية) بناء على اتحاد العلم والمعلوم فملاحظة المعلومات ليس الا نوادر الصور والكيفيات على النفس ولما كان فيها الانتقال من معلوم الى معلوم وصورة الى صورة دفعة ولم يكن بين المبدأ والمنتهى أمر واحد متصل قابل للاقسام الى أمور كل واحد منها كيفية نفسانية كما في الحركة الأينية وهو لازم في الحركة عند الحكماء والا لزم الجزء على ما بين في محله زاد لفظ قبيل ولم يقل وهما من الحركات النفسانية

(قوله وقبلها توجد الخ) اذ سنوح المبادئ المناسبة دفعة عند التوجه الى تحصيل مطلوب نظري قليل

(قوله ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل) فيه بحث وهو ان تحقيقه هنا يدل على ان كل مطلوب له وجهان ثبتت ثلثة أشياء وقد نفا في المقصد الرابع من ان المرصد الثالث في أقسام العلم ويمكن ان يجاب بأن منتهى الحركة الثانية نفس وجه المجهول الذي يشعر به بنفسه بالتعريف ولذا قال على الوجه الاكمل ولم يقل بالوجه الا كمل فلا تثلث حقيقة وان كان ظاهر كلامه يشعر به واعلم ان اعتبار مبدأ الحركة الأولى المطلوب المشعور به بوجه ناقص ومنتهى الحركة الثانية المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل يؤيده ما نقلته من شرح المقاصد في أثناء تقرير الوجه الثاني من متمسكي الامام في امتناع كسبية التصور وقد عرفت ما فيه فالظاهر ان سوق كلامه على الغالب قندير

[قوله من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية] قيل عليه الحركة الفكرية انما هي في المعقولات وليست بكيفيات وانما الكيفيات صورها العقلية واجيب بأن المراد الحركة في تعقلات المعقولات وهي الصور الادراكية التي هي من باب الكيف وقد يقال اطلاق الكيف على المعلومات على سبيل المجاز من قبيل تسمية المتبوع باسم التابع لاتحاد بينهما بحسب الذات كما يطلقون الصور عليها ومثله كثير لا يستنكر واعلم ان في كون هذه الحركة من قبيل الحركة في الكيفيات اشكالا نذكره ان شاء الله تعالى في مباحث الاين على رأى الفلاسفة فليطلب هناك

[قوله لازم للحركة الثانية] لزوم بحسب الوجود لكنه لازم غير محمول فن عرف الفكر به

يقول بأنه نفس الترتيب لا باعتبار انه لازمه

توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر أن ينقل أولاً من المطالب الى المبادئ ثم منها الى المطالب ولا خفاء في أن هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المقولات فتأمل واعلم أيضاً أن الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات آخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات ﴿ المقصد الثاني أنه ﴾ أي النظر ينقسم الى صحيح) وهو الذي (يؤدي الى

واذا كان كذلك فالترتيب يكون لازماً للحركتين في التحقيق فتعريف النظر به تعريف باللازم فان جوزنا التعريف باللازم الغير المحمول فذاك والا حملنا الكلام على التسامح بان المراد بالترتيب ما به الترتيب كما في تعريف الحكمة باستكمال النفس أو على الاصطلاح على ذلك

(قوله وتحديق العقل الخ) حمل الشارح المقولات على المبادئ التي تقع الحركة فيها على خلاف ما نقله سابقاً وهو الحق اذ الوجدان شاهد صدق على أنه لا يلزم لنا بعد التوجه الى المطلوب استحضار المبادئ وتحديق النظر في مناسبتها وترتيبها فتأمل قوله حتى يظهر لك أن هذه التعريفات كلها تعريفات باللازم وحقيقة النظر هي الحركتان وأن لانه في الحقيقة بين الفريقين (قوله وهو الذي يؤدي الخ) بيان للحاصل وإشارة الى أن قوله يؤدي صفة كاشفة لان في العبارة تقدير المبتدأ والموصول

[قوله وتحديق العقل نحو المقولات فتأمل] مراد الشارح بالمقولات هو المبادئ وأما مراد المصنف بها فهو المطالب لان الكلام هناك مسوق على انتفاء الاستعانة بالمعلومات السابقة بخلافه هنا فالتوجه اليه والمحقق نحوه متغايران فيما ذكر الشارح هنا بخلافهما فيما نقله عن الأبهري وقد يقال التهديد السابق يدل على أن التحديق أيضاً نحو المطلوب وهذا يشعر بأنه نحو المبادئ وهذا هو الظاهر لكن الفرق بين التوجه الى المطلوب وتحديق العقل نحوه لا يخلو عن خفاء اللهم الا ان يحمل أحدهما على التوجه في الجملة والآخر على التوجه التام وهذا وكأن الامر بالنأمل في إشارة الى ما دل عليه كلام المصنف من أن التفسير بالتحديق عن الغفلات لمن لا يرى النظر لاكتساب المجهولات من المعلومات ليس بمقطوع به لجواز أن يكون تعريف باللازم لكن الكلام في محولية هذه اللوازم حتى يصح التعريف بها عند من لا يجوز التعريف بالمبادئ [قوله الى صحيح يؤدي الى المطلوب] أي يؤدي نوعه فلا يرد على تعريف الصحيح والفاسد بانتفاء الطرد والعكس قولنا زيد جار وكل جار جسم ومجرد حمل الاداء على الاستلزام الكلي لا ينفع لتحقيقه في خصوص إثبات المذكور وظاهره كما لا يخفى ثم المطلوب هو الاعتقاد المطالعة ١١٤ أ ١١٥

المطلوب وفاسد يقابله) أى لا يؤدي الى المطلوب فالصحة والفساد صفتان مارضتان للنظر حقيقة لا مجازاً لكنه أراد أن يبين السبب في اتصافه بهما فقال (ولما كان المختار) عند المتأخرين مذهب أهل التعليم وهو (أنه ترتيب العلوم) بحيث يؤدي الى هيئة مخصوصة

(قوله يؤدي الى المطلوب الخ) قيل يرد على التعريفين قوانا زيد حمار وكل حمار جسم فانه يدخل في الصحيح مع انه فاسد المادة أقول لا نسلم تأديته الى المطلوب فان حقيقة القياس على ما صرح به الشارح في حواشيه على شرح المختصر وسط مستلزم للأكبر ثابت للأصغر وهما لا يثبت الاوسط للأصغر فلا اندراج فلا تأدية في نفس الأمر نعم انه يؤدي بعد تسليم المقدمتين

(قوله فالصحة الخ) رد لما في شرح الفاسد من ان صحة النظر وفساده عبارة عن صحة مادته وسورته ففى انقسامه الى الصحيح والفساد نجوز كما في انقسامه الى الجلي والظني

(قوله عند المتأخرين) قيد بذلك لان المختار عند المتقدمين انه عبارة عن الحركتين وزاد لفظ مذهب أهل التعليم لدفع ما يورهم اختلاف العبارتين حيث قال سابقاً انه ترتيب أمور معلومة أو مثبوتة وهما انه ترتيب العلوم من ان هذا معنى آخر سوى ما ذكره سابقاً من مذهب أهل التعليم يترتب عليه انقسامه الى الصحيح والفساد

[قوله ولما كان المختار عند المتأخرين مذهب أهل التعليم وهو انه ترتيب العلوم] عبارة المتن هكذا ولما كان المختار انه ترتيب العلوم فزاد الشارح قوله مذهب أهل التعليم اشارة الى دفع ما يتوهم من ظاهر عبارته من البناء انقسام النظر الى الصحيح والفساد على تفسيره بالترتيب كما ذكره شارح المقاصد ووجه الدفع الذي أشار اليه هو ان ليس مراده جعل الانقسام المذكور مبنيًا على تفسيره بالترتيب حتى لا يجرى على تفسير آخر على القول بالاكتساب بل مراده ان المختار عند المتأخرين لما كان مذهب أهل التعليم وهو القول بالترتيب والاكتساب دون مذهب من يرى النظر مجرد التوجه الى المطلوب من غير استعانة بمعلومات كما سبق وبعد وضوح المقصود لا يبالى بما في عبارة المتن من أدنى مسامحة واعلم ان النظر سواء جعلناه نفس الترتيب أو الحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفاً الى التصديق دليلاً ويكون العلوم أي الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة الخاصة سورة له وقد يضاقان الى النظر بهذه الملابس وهذا معنى كلام المصنف ان لكل ترتيب مادة وصورة والا فتلك العلوم وتلك الهيئة خارجتان عن الفكر قطعاً وبهذا يظهر وجه ما يقال ان العلوم التي يقع فيها الترتيب بمنزلة المادة للفكر والهيئة المترتبة عليه بمنزلة الصورة وأما ذكره الشارح في حواشى المطالع وحاشيته الصغرى توجيهها لذلك القول ان الفكر عرض لا مادة له ولا صورة فبجه بحث لان المفهوم من اطلاقاتهم في مباحث العلة والمعلول عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض كما سيأتى ان شاء الله

للتأدي الى مجهول ولا شك أن هذا الترتيب يتعلق بشيئين أحدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة له والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهي بمنزلة الصورة له فإذا انصف كل واحدة منهما بما هو صحتها في نفسها انصف الترتيب قطعا بصحته في نفسه أعني تأديته الى المطلوب والا فلا وهذا معنى قوله (ولكل ترتيب مادة وصورة) أي لا بد له من أمرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما (فتكون) جواب لما مع الفاء وهو قليل في الاستعمال (صحته) أي صحة النظر بمعنى تأديته الى المطلوب (بصحة المادة) أي بسبب صحتها أما في التصورات فمثل أن يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا لا عرضا عاما وفي موضع الفصل فصلا لا خاصة وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينة وأما في التصديقات فمثل أن تكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب

(عبد الحكيم)

(قوله ولا شك الخ) أي هذا الترتيب الذي هو فعل الناظر يتعلق بشيئين أحدهما بمنزلة المادة في كون الترتيب به بالقوة والثاني بمنزلة الصورة في حصوله به بالفعل فإذا انصف كل واحد بما هو صحته في نفسه انصف الترتيب بالصحة التي هي صفته بخلاف ما إذا كان عبارة عن الحركتين لان الحركة حاصلة بالفعل من مبدأ المسافة أعني المطلوب المشعور به بوجه الى منهاها أعني الوجه المجهول وليست بالقوة عند حصول العلوم وبالفعل عند حصول الهيئة فلا تكون صحة النظر حينئذ بصحة المادة والصورة بل بترتب مالأجله الحركة أعني حصول العلوم المناسبة والهيئة المنتجة وبخلاف ما إذا كان عبارة عن التوجه المذكور فان العلوم السابقة لا تدخل لها في التأدية حينئذ فلا تكون صحته لصحة المادة والصورة أيضا وبما ذكرنا اندفع ما في شرح المقاصد من انه يستفاد من عبارة المواقف ابتناء انقسام النظر الى الصحيح والفاقد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب وليس كذلك ولبعض الناظرين لبيان الابتناء المذكور توجيه بعيد عن العبارة لا يقبله الطبع السليم

(قوله وهي بمنزلة المادة الخ) زاد لفظ بمنزلة لعدم كونهما ركنين للترتيب ولان المادة والصورة مختصة بالأجسام والوجه الأخير ذكره الشارح في حاشيته الكبرى والصغرى والاعتراض بمنع التخصيص مستنداً بان العلة المادية والصورية شاملة للجواهر والأمراض منشأ عدم الفرق بين المادة والصورة والعلة المادية والصورية فلا تكن من الخاطئين

(قوله بسبب صحتها) يعني ان الباء للسببية لا للملابسة حتى يكون المعنى صحته باعتبار صحتها ليكون وصفه بها باعتبار حال متعلقه أي صحيح مادتها وصورتها على ما في شرح المقاصد

وصادقة اما قطعاً أو ظناً أو تسليماً (و) بسبب صحة (الصورة) الحاصلة من رعاية الشرائط
 المعتبرة في ترتيب المعارف والادلة (ما) أى بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين (وفساده
 بفسادهما) معاً (أو فساد احدهما) فقط (ومنهم من قسمه) أى النظر (الى الجلى والخفى)
 وهذا بعيد لان النظر أمر يطلب به البيان ولا يجامعه فلا يتصف بما هو من صفات البيان
 فذلك حقيقة فقال (وتحقيقه أن الدليل قد يعرض له الكيفيتان) يعنى الجلاء والخفاء (بوجهين
 أحدهما بحسب الصورة) وهي الهيئة المارضة للمقدمات (فان الاشكال متفاوتة في الجلاء
 والخفاء) في استلزام المطلوب فان الشكل الاول لا يحتاج في ذلك الى وسط وغيره يحتاج الى
 وسط أقل أو أكثر (وثانيهما بحسب المادة فان المطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة
 وأكثر) وذلك بان لا يكون المطلوب مستنداً ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهى اليها
 بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة (وقليلة وأقل) وذلك بان يستند الى الضروريات
 مثلاً بواسطة واحدة أو يستند اليها ابتداء (مع تفاوتها) أى تفاوت المقدمات في الجلاء
 والخفاء وان كانت ضرورية (باعتبار تفاوت في تجريدهم الطرفين) كما مر تقريره وأنت خبير
 بان الاختلاف بحسب المادة يجرى في المعارف أيضاً فان أجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة
 في الجلاء وقد تكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة أو وسائط بخلاف الاختلاف

(قوله إما قطعاً الخ) مفعول معلق أى صدق قطع أو ظن أو تسليم أو حال أى مقطوعة أو مغلوبة
 أو مسلمة وهذا تقسيم باعتبار الصناعات الثلاثة المعتبرة في تحصيل المطالب النظرية أعنى البرهان والخطابة
 والجدل وأسقط المغالطة والشعر لعدم افادتهما المجهول

(قوله مجتمعتين) اشارة الى أن كلمة معاً حال وليس ظرفاً بمعنى في وقت واحد
 (قوله لان النظر الخ) يعنى ان جلاء النظر وخفاءه انما هو بالنظر الى بيانه وكشفه للمنظور فيه
 وهو لا يجامعه أصلاً لكونه معداً له فلا يتصف بصفاته

(قوله وصادقة إما قطعاً أو ظناً أو تسليماً) أى صادقة في نفس الامر أما حال كونه مقطوعة أو
 مغلوبة أو مسلمة لا أن يكون صدقها بحسب هذه الامور والا لم تعين الصحة وبدل عليه أيضاً قوله فيما
 سبق والا وجب الظن بالمطابقة فتأمل

(قوله ولا يجامعه) لا بان يجتمع في شئ ولا بان يتصف النظر بالبيان كما صرح به في ابدار الافكار
 [قوله بخلاف الاختلاف بحسب الصورة] فان قلت يجرى فيه الاختلاف بحسبها أيضاً بان يقدم
 الاعم أو يؤخر قلت تأخير الاعم وان جاز في التعريف لكن الاستعمال على تقديمه قطعاً فلا اختلاف
 بحسبها في التعريفات المتداولة فيما بينهم بخلاف الدليل فظهر الفرق

بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر (فان أريد) بجلاء النظر وخفائه (ذلك) الذي ذكرناه (فهو لا يمرض للنظر) حقيقة بل للدليل أو المرف (والتجوز لا يمنعه) بل يجوز أن يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من أن هذا نظر جلي وذلك نظر خفي (وان أريد) بجلاء النظر وخفائه (غيره) أى غير ما ذكرنا (فلا ثبت له) أى لا دليل له يدل على ثبوته (المقصود الثالث النظر الصحيح) المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته (يفيد العلم) بالمنظور فيه (عند الجمهور) وأما افادته للظن فقد قيل أنها متفق عليها عند الكل (ولا بد) قبل الشروع في

(قوله فلذلك) أى لكونه بنيداً

(قوله فلذلك خص الدليل بالذكر) واندفع ما في شرح المقاصد من أن عبارة المواقف توهم اختصاص انقسامه الى الجلي والخفي بالدليل وليس كذلك

(قوله المشتمل على شرائطه الخ) فسر صحة النظر بما هو سببها ليرتب الحكم عليه بافادته للعلم من غير شبهة بل يكون بديهياً على ما نقله من نهاية القول لآلانه لا يصح هنا تفسيرها بما هو صفة إذ لا خفاء في صحة قولنا النظر الذى يؤدى الى حصول المطلوب يفيد العلم به فى الجملة ولأنه لو كان كذلك لكان تقسيمه الى القسمين باعتبار التأدية وعدمها عبثاً

(قوله متفق عليها الخ) لانه لو لم يكن مفيداً للظن أيضاً لم يكن مؤدياً الى حصول المطلوب أصلاً لا علماً ولا ظناً فلا يكون صحيحاً

(قوله ولا بد الخ) فان المذكور سابقاً مهملة تختمل الجزئية لكونها فى قوتها وتختمل الكلية بناء

[قوله فهو لا يمرض للنظر حقيقة] قيل قد ثبت بل اشتهر اطلاق النظر على نفس الامور المرتبة فلا خفاء في صدقها عليها حقيقة وانت خبير بان ذلك الاطلاق مجازى عند الجمهور والكلام فى انصاف النظر الحقيقى بهما حقيقة وقد يقال المراد بجلاء النظر وخفائه كونه مؤدياً أداء واضحاً سريعاً أو أداء خفياً بطيئاً وان كانا مستفادين من مادة البيان وصورته وقيل أيضاً المراد بجلاء النظر كون مقدماته جليلة وهذا الكون المحصور صفة النظر حقيقة وكذا الكلام فى الخفاء والنقل الصريح من أرباب هذه الصناعة بهذه الارادة غير لازم لان قولهم هذا النظر جلي وذات خفي شائع والاصل فى الكلام حقيقته فيحمل مرادهم على هذا والحق ان الجلاء والخفاء بالمعنى المتبادر منهما صفة للشيء باعتبار وتعلق العلم به فلا يوصف به النظر حقيقة لان النظر ما يحصل به العلم لا ما يتعلق به ذلك ويمكن أن يحمل قول الشارح على هذا وهذا بعيد فليستأمل [قوله المشتمل على شرائطه الخ] كأنه إشارة الى أن ليس المراد بالصحيح ههنا ماسر وهو الذى يؤدى الى المطلوب لان القول بان النظر المؤدى الى المطلوب يؤدى اليه لغو ولا سطق له نداء الا

الاستدلال (من تحرير محل النزاع) ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد (فكان الامام الرازي قد يفيد) أي النظر (العلم) فيكون المدعى موجبة جزئية فان في المحصل الفكر المفيد للعلم موجود (وهو) أي هذا المدعى الجزئي (وان سهل بيانه) فان لو اننا هذا حادث وكل حادث محتاج الى مؤثر (يفيدنا العلم بأن هذا محتاج الى المؤثر فقد وجد نظراً يفيد للعلم بلا شبهة (قل جدواه) لان المقصود الاصل من اثبات كون الظن الصحيح مفيداً للعلم أن يستدل به على أن الانظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة للعلم بان يقال مثلاً هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح له يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان المدعى الذي أثبتناه جزئياً لم يتيسر لنا ذلك المقصود (اذا الجزئي

على ان مهملات العلوم كليات

(قوله فقال الخ) أي فأقول قال الامام الخ ليسح زنبه على ما تقدم وكذا قوله ثم قال المنكرون بتقدير أقول عطف على هذا وكلمة ثم للتدرج في مدارج الارتفاع فان مرتبة بيان شبهة المنكرين بعد تحرير محل النزاع

(قوله فيكون المدعى موجبة جزئية الخ) فان كلمة قد وان كان بحسب الوضع لبعضية الأوقات لكنه يستعمل لبعضية الافراد أيضاً حيث حمل الشارحان عبارة الاشارات وانه قد يعرض له الانفصال على الجزئية (قوله الفكر المفيد للعلم موجود) فانه لا يمكن حمله على الكمية إذ ليس كذا فكر مفيد للعلم موجوداً (قوله بان يقال الخ) يعنى يصير كبرى لصغرى سهلة الحصول فلا بد أن تكون كلية (قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود) وان حصل الرد على من أنكر افادته العلم مطلقاً الذي هو مقصود أيضاً ولذلك قال قل جدواه

(قوله إذ الجزئي الخ) تعليل لمقدمة مطوية هي علة لقوله قل جدواه أي قل جدواه لعدم حصول المقصود الأصلي منه إذ الجزئي الخ كما يشير اليه بيان الشارح

بتأويل لكن يمكن أن يحمل عليه أيضاً بناء على ان المطلوب الذي اعتبر الاداء اليه في النظر الصحيح أعم من العلم والظن والنزاع فيه ههنا هو الافادة للعلم على ان افادة نوعه لا تستلزم افادة شخصه بحسب الظاهر وقد مرقت ان الاولى هي المرادة من التعريف فلا لغو أصلاً

[قوله قد يفيد العلم] القول باحتمال هذه العبارة للإيجاب الكلي بالنابة بأن يقال مطلق النظر يتناول الصحيح وغيره في القطعيات وغير هاتما يكون منه صحيحاً في القطعيات يفيد وكل ما في القطعيات من الصحيح منه بعض من مطلقه ليس بشئ لأن أقصى ما ثبت بالبيان المذكور أن لا يكون هذا الكلام من الامام منافياً لادعائه الايجاب الكلي ولا كلام فيه انما الكلام في حمله على الايجاب الكلي ولا احتمال في هذه العبارة لذلك أصلاً [قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود] فان قلت اذا ضم اليه قولنا افادة هذا النظر الصحيح ليس بخصوصه

لا يثبت (ولا يعلم حاله) (إلا بالسلك) الذي يندرج فيه ذلك الجزئي بقينا (وقال الآمدي كل نظر صحيح) بحسب مادته وصورته معا (في القطعيات) احتترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية الصادقة فإنه يفيد ظنا لا علما (لا يعقبه ضد للعلم) أي مناف له (كالموت والنوم) والفلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة (سفيد له) أي للعلم فقد جعل المدعي موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فإن قلت الانظار الصحيحة في التصورات ليست

(قوله ولا يعلم) إشارة إلى أن المراد الثبوت العلمي لئلا يرد أن الجزئي قد يثبت حاله بالجزئي كافي التمثيل فإنه يفيد الثبوت الظني إلا إذا كانت العلة قطعية وحينئذ يكون ثبوت الجزئي في الحقيقة من الكلي (قوله الذي يندرج الخ) وصف كاشف للكلي يبين وجه إفادته العلم بمجال الجزئي (قوله في القطعيات) أي اليقينية كما هو المتبادر لا الجزئيات الشاملة للجبهيات أيضاً (قوله أي مناف له) فسر الضد بانتمائي لأن حصول الثاني مطلقاً مانع لحصول العلم ضداً كان أولاً بل متابلاً كان أولاً فإن المتقابلين يعتبر فيهما أن يكون الثاني بينهما لذاتيهما (قوله مقيد بقيود) لنصح الكلية فهذه الكلية مساوية للجزئية في الصدق إلا أنه لا يصح جعل

بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فكل نظر صحيح مقرون بشرائطه يكون مفيداً تيسر لنا المقصود لا يقال هذا تمثيل وأنه لا يفيد اليقين لانا نقول التمثيل يفيد اليقين إذا كانت العلة المشتركة قطعية وهنا كذلك قلت نعم إلا أن التمثيل حينئذ يرجع إلى القياس كما سنذكره في أول بحث القياس فيكون المدعي المثبت حينئذ أيضاً كلياً وكلامه فيما إذا كان المدعي المثبت جزئياً ليس إلا كما دل عليه عبارته [قوله في القطعيات] أراد بالقطعي معنى اليقيني فإنه قد يستعمل بهذا المعنى لا المعنى الأعم المتناول للجمل المركب والال لم تصح الكلية كما لا يخفى قال في شرح المقاصد تركنا التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر النظر الصحيح إذ النظر في الظني لطاب العلم يكون فاسداً من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب وفيه بحث ظاهر لأن النظر في الظنيات الصادقة لتحصيل الغان نظر صحيح ولا يفيد العلم فاحتياج إلى القيد المذكور ثابت البتة

[قوله لا يعقبه ضد للعلم] قيل هذا القيد إنما يحتاج إليه في تعريف النظر إذا خص بما سوي التحديد التام وأما فيه فلا لعدم احتمال تعاقب الاضداد عقيب التمام قبل حصول المطلوب فتأمل [قوله أي مناف له] فلا يرد أن الموت عديم فكيف يكون ضداً للعلم والضدان هما الوجوديان وقيل إطلاق الضد مبنى على مذهب من يقول أن الموت وجودي لا يقال الموت ليس ضداً للعلم لأن استحالة اجتماعهما ليست لذاتيهما بل لقوات شرط العلم وهو الحياة بالموت لانا نقول لو صح هذا لا متنع التضاد مطلقاً إذ ما من شيء يقدر بينهما تضاد إلا ويمكن أن يقال امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما بل لقوات شرط أحدهما وهو خلاف الاجماع

واقعة في التقطعات فلا تدرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا بأس بذلك فان المقصد الاصلى هو الانظار التصديقية لان حالها في الافادة مما علم يقينا وفي نهاية العقول أن من عرف حقيقة النظر الذي يدعى أنه يفضي الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فاننا نعلم بالنظر ما يتضمن مجموع علوم أربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثانية العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلومة سميتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك أن كل عاقل يعلم ببديهية العقل أن من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من أن يحصل العلم بصحة المطلوب هذا محمول كلامه وحاصله أن من تصور النظر من حيث أنه صحيح مادة وصورة ولا حظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما ببديها لا يحتاج فيه الى تأمل الطرفين على

الجزئية كبرى بخلاف الكلية

(قوله لان حالها في الافادة الخ) بخلاف الانظار الواقعة في التصورات فان في افادتها شبهة ولذا أنكرها الامام

(قوله وفي نهاية العقول الخ) تأييد لقوله لا بأس بذلك بان الامام أيضاً خص بالانظار التصديقية لكن يمكن أن يقال ان تخصيصه بها لانكاره الانظار التصورية

[قوله علم بالضرورة] أى بالبديهية حيث رتبته على مجرد عرفان حقيقة النظر وانما لم يتعرض لتصور المحمول على ماهو مناط الحكم لعدم الخفاء فيه

(قوله فاننا نعلم بالنظر) أى بمعرفة كما يدل عليه السابق واللاحق

(قوله ما يتضمن مجموع علوم أربعة) تضمن معرفة حقيقة النظر الصحيح للعلوم الثلاثة ظاهر اذ لا معنى للصحيح الا ذلك وأما العلم الرابع فنخرج عن حقيقة النظر مستفاد من مقدمة سادقة معلومة لنا حقيقة وهو لازم الحق حق والا لبطل اللزوم فلمله أراد بالتضمن الاستنباع فان هذا العلم تابع في الحصول لتلك العلوم الثلاثة

[قوله وفي نهاية العقول] قيل فائدة نقل هذا الكلام تقويمه الجواب المذكور ببيان ان الامام أيضاً صرح بالانظار التصديقية والتلبيه على انه كما صرح بالجزئية صرح بالكلية أيضاً ثم ان مراده بالضرورة في قوله علم بالضرورة كونه كذلك هو البداهة لا مجرد القطع واليقين بقرينة قوله ولا شك ان كل عاقل يعلم ببداهة العقل الخ واشترطه تلخيص تصور الموضوع أعني النظر على ماهو مناط للحكم بقرينة على ذلك أيضاً

[قوله فاننا نعلم بالنظر] أى بمعرفة معنى النظر

الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما (ثم قال المنكرون) لكون النظر الصحيح مفيداً للعلم (هذا) أي كون النظر الصحيح مفيداً له (ان كان معلوماً كان ضرورياً) مستغنياً عن الاحتجاج عليه (أو نظرياً) محتاجاً إليه (وهما باطلان أما الاول) يعني كونه ضرورياً (فلأن الضروري لا يختلف فيه العقلاء) أصلاً خصوصاً اذا كان الضروري أولياً (وهذا) أي كون النظر الصحيح مفيداً للعلم (مختلف فيه) بين العقلاء (ولانا نجد بينه) أي بين الحكم بأن النظر الصحيح مفيد للعلم (وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتاً ضرورياً) معلوماً بديهية العقل (ونجزم بأنه) أي كون النظر مفيداً للعلم (دون ذلك) القول (في القوة ولا يتصور ذلك) أي كونه دونه في القوة (الا باحتماله للتقيض ولو بأبعد وجه وانه) أي احتماله للتقيض (يتقي بداهته) قطعاً فلا يكون بديهيها (وأما الثاني) يعني كونه نظرياً (فلأنه اثبات للنظر بالنظر) اذ يحتاج على تقدير كونه نظرياً الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء بنفسه (وانه تناقض) لاستلزامه كون الشيء معلوماً حين ما ليس معلوماً فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيداً لا على انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقاً في نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها

(قوله مستغنياً الخ) أشار بتفسير الضروري والنظري الى الانحصار فيهما

(قوله يعني بداهته) بل كونه معلوماً

(قوله فلانه اثبات للنظر بالنظر) أي افادة النظر بافادة النظر أما كون المطلوب افادة النظر فظاهر

وأما انه بافادة النظر فلما ذكره الشارح بقوله اذ يحتاج الخ

(قوله على امتناع العلم) أشار به الى أن كلمة ان في قوله ان كان معلوماً للقرض بمعنى أو كما قال في

قوله تعالى (قل ان كان للرحمن ولد فانا أول العابدين) ولك أن تقول انه للترديد والشق اثباتي محذوف

لظهوره أي وان لم يكن معلوماً كيف ادعيت صدقه والجال ان الدعوي فرع العلم

(قوله المدعى عندنا هو ان هذه القضية الخ) الا أنه لما كان دعوى صدقها في نفس الأمر متضمناً لدعوي

[قوله ثم قال المنكرون الخ] قبله هذا القول منقوض بافادة الظن المتفق على العلم بها ويمكن أن يقال

انهم يدعون الظن في انه يفيد الظن كما يشير اليه الشارح في ثاني شبه السمنية على انه لا خلاف في افادة

الظن بين العقلاء فتأمل

[قوله للنظر بالنظر] أي لافادة النظر بافادة النظر

[قوله قلنا المدعى عندنا الخ] لا يخفى عليك مافي ظاهر هذا الجواب من التعسف لان ساق الكلام

يترتب على العلم بصدقها المنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به (فاختار) في جواب الشبهة (طائفة منهم الامام الرازي أنه ضروري) كما حققناه من كلامه في النهاية (قولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نسلم بل قد يختلف فيه) مع كونه ضروريا (قوم قليل وكيف) يقال لا يجوز اختلافهم فيه (وقد أنكر قوم) من العقلاء (البديهيّات رأسا) كما عرفت (وذلك) الاختلاف الواقع منهم ههنا إنما يكون (خلفاء في تصور الطرفين) في هذا الحكم البديهي (وليس في تجريدهما) عن العوارض والواحق ليتحصلا في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم فلما لم يجردوهما كما هو حقهما أنكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح في كونه بديهيا (كما مر) في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيّات بالسكينة (قولكم التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين) وكونه أدنى منه في القوة إنما هو (لاحتماله للتقيض) ولو بأبعد وجه (قلنا ممنوع بل) ذلك

معلومية صدقها إذ لا يمكن دعوى شيء بدون معلوميته اكتفى على دعوى صدقها فالانكار لهذه الدعوى يتضمن انكار صدقها وانكار معلوميتها فاندفع ما قيله ان في هذا الجواب تعسفاً لان عنوان البحث ثم قال المنكرون لكون النظر مفيداً للعلم يدل على أن الشبهة لمنكري نفس الافادة قبل الأولى أن يقال المقصود من الأدلة التي تفيد نفي المعلومية أنه لو أفاد العلم أفاد كونه علماً عند ملاحظة الطرفين بناء على أنه لازم بين ولو بالمعنى الأعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وأنت خبير بأن الكلام في الأدلة التي تفيد نفي معلومية هذه القضية لا في أن ما أفاده النظر علم فإن هذه شبهة أخرى للنافين كما سيجيء (قوله أنه ضروري) أي بعنوان النظر الصحيح وان كانت أفراد موضوعها بالنظر إلى أنفسها بعضها ضرورياً كالشكل الأول والقياس الاستثنائي وبعضها نظرياً كباقي الاشكال فلا يرد ان اختيار كونه ضرورياً مطلقاً أو كونه نظرياً غير صحيح لانقسامه اليهما

في ابتكار الافكار بل ههنا أيضاً حيث قال في عنوان البحث ثم قال المنكرون لكون النظر الصحيح مفيداً للعلم يدل على أن الشبهة لمنكري نفس الافادة فالأولى أن يقال المقصود من الأدلة التي تفيد نفي المعلومية هو أنه لو أفاد العلم أفاد كونها علماً عند ملاحظة الطرفين بناء على أنه لازم بين ولو بالمعنى الأعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم

[قوله منهم الامام الرازي أنه ضروري] قيل عليه لا خفاء في أن كون النظر مفيداً للعلم ضروري في الشكل الأول نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اختيار أنه ضروري مطلقاً على ما ذهب اليه الرازي أو نظري مطلقاً على ما ذهب اليه امام الحرمين وأجيب بان الكلام فيها إذا أخذ عنوان الموضوع هو النظر الصحيح وما ذكر من التفصيل قطعاً إنما هو في الخصوصيات

التفاوت (اما للالف) والاستثناس بذلك القول لوروده علي الذهن كثيراً بخلاف ما نحن فيه (أو لتفاوت في تجريد الطرفين) ولا شك ان التفاوت الناشئ من هذين لا يقدح في البدهة (وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظري ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر وأنكر عليه الامام الرازي) في النهاية (فقال ان اثبات الشيء بنفسه يقتضي أن يعلم به قبل نفسه) ليمكن اثباته به (وذلك يستلزم أن يعلم حين ما لا يعلم) وتلخيصه أنه من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصلًا حال الطلب ومن حيث أنه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلًا في تلك الحال (وهو تناقض) قال فبطل ما توهموه من أن نفي الشيء بنفسه تناقض لاجتماع نفيه واثباته معًا بخلاف اثبات الشيء بنفسه اذ لا تناقض فيه أصلاً فظهر أن اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما أن نفي كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر فلا مخلص الا في دعوى الضرورة كما تلخصناها (والجواب أنه) أي امام الحرمين (إنما يمنع كون اثبات كون النظر بالنظر اثباتاً للشيء بنفسه لا أنه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضاً) حتي يتجه عليه ذلك الانكار (وتحقيقه) أي تحقيق ما ذكرناه من أن اثبات النظر بالنظر ليس اثباتاً للشيء بنفسه وان أوهمته العبارة (انا ثبت القضية الكلية) القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ما ينافي العلم فانه يفيد (أو المهملة) القائلة النظر قد يفيد العلم (على اختلاف

(قوله ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر) لا يعني انه لا وجه لمنع التناقض بعدما أثبت بقوله لاستلزامه كون الشيء معلوماً حين ما ليس معلوماً وان ما قلناه عن الامام اعاده لذلك فالصواب أن يقال في شرح قوله تناقض كذا الشيء بنفسه ثم يحور كلام امام الحرمين بأنه لا تناقض في اثبات الشيء بنفسه لانه إنما يقتضي ثبوت الشيء فقط بخلاف نفيه بنفسه فانه يستلزم انتفاء الشيء وثبوته معاً وانه تناقض ثم يورد عليه انكار الامام بأنه وان لم يكن في اثبات الشيء بنفسه التناقض الذي في نفي الشيء بنفسه الا أنه يستلزم تناقضاً آخر وهو أن يكون الشيء معلوماً وأن لا يكون معلوماً في حالة واحدة (قوله وتلخيصه انه الخ) الحينيات للتعليل لا للتقييد فلا يرد منع التناقض لاختلاف الحينيتين (قوله على تناقض من وجه) وهو أن يكون معلوماً وأن لا يكون معلوماً في حالة واحدة (قوله من وجه آخر) وهو أن يكون النظر ثابتاً ومتنقياً (قوله وان أوهمته العبارة) أعني قولنا اثبات النظر بالنظر

(قوله وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب الخ) الحينيتان المذكورتان للتعليل لا للتقييد فلا

ينافيان التناقض

التحريرين بمشخصة) أى بقضية شخصية حكم فيها على جزئى معين من افراد النظر فنقول النتيجة فى كل نظر قياسى معلوم الصعته مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معنى قولنا كل نظرى قطعى المادة والصورة مفيد للعلم أما الصغرى فاذا لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة وأما الكبرى فبديهية لاشبهة فيها وقد يقال بمباراة أخرى هكذا كل نظر صحيح فى القطعيات لا يمتبه مناف للعلم يشتمل على ما يقتضى العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه أما الصغرى فلان النظر الصحيح ما ينطوي على جهة الدلالة أعنى العلانة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع وأما الكبرى فلا متناع تخلف الشئ عن المقتضى مع ارتفاع المانع وبالجمله فهنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا

(قوله أى بقضية شخصية) وهي ان هذا النظر مفيد للعلم فان أثبات الكلية والمهملة اذا كان بنظر مخصوص كان الاثبات بنفس ذلك النظر الجزئى لانه مفيد للعلم قلت اثباتها بذلك النظر متوقف على صحة مقدماته واستلزامه لها وهو معنى الاغادة فيكون اثباتها موقوفا على قولنا هذا النظر مفيد للعلم (قوله أما الصغرى الخ) استدلال على حقيقتها بأنها بديهية لان تصور طرفيها كاف فى الحكم وكل بديهي فهو حق وكذا قوله وأما الكبرى الخ وزاد قرله لاشبهة فيها اشارة الى أنها بديهية لا خفاء فيها أصلا لا باعتبار الحكم ولا باعتبار الطرفين بخلاف الصغرى فان فيها خفاء باعتبار الطرفين وبما ذكرنا ظهر أن الاعتراض بأن الاستدلال على الصغرى والكبرى يتنافى دعوي بدهيتهما المستفادة من قوله وبالجمله فهنا قضيتان الخ والجواب بأن الاستدلال المذكور تنبيه أو تعليل لمي والبديهي قد يكون نظريا من حيث لميته كلام منشأ عدم التدبر فتدبر

(قوله وبالجمله الخ) مجمل الجواب أن هنا قضيتان بديهيتان بأى عبارة غيرنا بهما اذا رتبناهما ترتيباً مخصوصاً يفيد ذلك الترتيب العلم بتلك القضية الكلية أو المهملة فلا يكون اثبات الشئ بنفسه

(قوله فنقول النتيجة فى كل نظر قياسى الخ) فان قلت معنى قولنا النظر يفيد العلم انه يستلزم العلم بالنتيجة فمن ينكر استلزام النظر الصحيح للنتيجة كيف يسلم لزوم النتيجة قلت المنكر هو استلزام النظر للعلم بالنتيجة وللد كور هو استلزام المقدمات للنتيجة والفرق ظاهر وبالجمله عنوان العملية يلاحظ هنا فى اللازم ولا عنوان النظر فقط فى جانب اللزوم فلا اشكال فتأمل

(قوله وبالجمله فهنا قضيتان بديهيتان) قيل دعوي بدهيتهما يتنافى الصغرى والكبرى اللهم الآن يقال ما ذكر تنبيه فان قلت قوله فى التحرير الاول وأما الكبرى فبديهية لاشبهة فيها يدل على نظرية الصغرى

ففيهما أفاد لنا العلم بأن كل نظر صحيح يفيد العلم ثم أن حكمنا بأن هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بدیهي لا يحتاج فيه إلا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير أن يعلم أنه من أفراد النظر أولاً فلا يلزم حينئذ الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية (وقد تكون) القضية (المشخصة ضرورية) معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بإفادة العلم على هذا النظر الجزئي (دون الكلية أو المهمة) بل تكونان نظريتين وذلك جائز (لاختلاف العنوان) في المشخصة والكليّة والمهمة فيجوز اختلافها في الضرورية والنظرية (فإن) الحكم (البدیهي مشروط بتصور الطرفين) بلاشبهة (وتصور الشيء بكونه نظرياً) كما في القضية الكلية والمهمة (غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة) كما في القضية المشخصة فجاز أن يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافياً في الحكم بينهما فتكون المشخصة ضرورية ولا يكون تصوره من حيث أنه فرد من أفراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ولا المهمة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه فإن قلت لاشك ان الكلية مشتملة على أحكام

(قوله ثم ان حكمنا الخ) أي بعد ما تحققت ان ههنا اثباتاً للكلية أو المهمة بشخصية وعلمت أنه ليس اثبات الشيء بنفسه فاعلم أن الحكم في تلك المشخصة بدیهي حق لا يحتاج في وهمك أن الحكم بإفادة هذا النظر الجزئي نظري لفرض الكلية أو المهمة نظرية فيحتاج الى نظر آخر وهو أيضاً نظري فيلزم الدور أو التسلسل فتقوله ثم ان حكمنا الخ دفع اعتراض يرد بعد بيان أنه ليس فيه اثبات الشيء بنفسه (قوله فلا يلزم حينئذ الا توقف الخ) لا التوقف على نظر آخر فلا يلزم الدور أو التسلسل (قوله فجاز ان يكون تصوره الخ) مثلاً اذا كان ذلك النظر الجزئي على هيئة الشكل الاول كما مر يكون انتاجه بيناً وأفادته للعلم بالنتيجة بدیهية ليكون تصوره كافياً في الحكم بأنه مفيد (قوله لا شك الخ) يعني ان ما ذكر وان دل على تغاير المثبت والمثبت بالكلية والجزئية فلا يكون اثبات الشيء بنفسه لكنه يلزم ذلك بطريق آخر وهو انه اذا ثبت الكلية ينظر جزئي يكون ذلك

قلت بل أراد به ان الكبرى بدیهية لا تحتاج الى التنبيه كما دل عليه قوله لا شبهة فيها ويمكن أن يقال أيضاً البدیهي قد يكون نظرياً نظراً الى لينه كما صرح به في شرح المقاصد

(قوله ثم ان حكمنا الخ) قيل لا حاجة الى هذه المقدمة في أصل المطلوب فإن المقدمتين لما حصلنا في الذهن مرتبتين حصل المطلوب وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم وأما ان حال افادة هاتين المقدمتين لذلك المطلوب ماذا فلا حاجة بنا الى بيانه وانما هو بيان للواقع ثم للمعتز أن يعود ويقول لو كان ضرورياً لما اختلف العقل فيه ولما وجد التفاوت بينه وبين سائر البديهيات فتضطر الى

الجزئيات كلها فاذا اثبتت الكلية بحكم جزئي معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من أفراد موضوع الكلية فالاول ضروري اثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور أصلاً واعلم ان ذكر المهمة في تحقيق الجواب استطراد لان لزوم اثبات الشيء بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر وأما اثبات المهمة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل ولذلك قال في المحصل الحكم بان النظر

النظر داخلاً في موضوع تلك الكلية فيكون ذلك النظر الجزئي مثبتاً لحكم نفسه فيلزم المحذور وخلاصة الجواب انه لا محذور لاختلاف الجهة فانه مثبت من حيث انه من أفراد النظر مثبت من حيث ذاته هكذا ينبغي ان يحاط بمراتب الكلام

(قوله استطراد الخ) فيه بحث لانه لما ادعى الخصم انه على تقدير ان يكون قولنا النظر الصحيح مفيد للعلم نظرياً يلزم اثبات الشيء بنفسه نظراً الى انه اثبات افادة النظر بافادة النظر ولم يتعرض عند اقامة الشبهة بكلية الحكم فكيف يكون ذكر المهمة في الجواب استطراداً بل يكون ذكر كل من الكلية والمهمة في الجواب لازماً قطعاً لمادة الشبهة

(قوله لان لزوم الخ) فيه بحث لان ملشاً اللزوم المذكور عدم ملاحظة خصوصية النظر المثبت وهو مشترك بين الكلية والمهمة بل في المهمة أظهر لانه يحتاج في الكلية الى عدم ملاحظة الكلية في جانب المثبت أيضاً بخلاف المهمة نعم لو كانت ملشاً اللزوم المذكور اندراج المثبت تحت المثبت على ما ذكره الشارح بقوله فان قلت الخ كان لزوم المحذور المذكور في الكلية دون المهمة لكن ليس في عبارة المتن أثر من ذلك وأما ما نقله من المحصل فلا يفهمه لان ذلك المذكور مبني على ان يكون المدعى جزئية كما اختاره الامام ولا شك ان اللازم حينئذ التسلسل أو الدور دون اثبات الشيء بنفسه لان الجزئية اذا اثبت بنظر جزئي آخر يكون افادة ذلك النظر نظرياً اذ لو كانت بديهية كانت الجزئية بديهية فيحتاج الى نظر جزئي آخر يكون افادته أيضاً نظرية فيتسلسل أو يدور

(قوله فلازمه الظاهر) أي معلوم الظهور فالتعريف فيه من قبيل والدك العبد وإيراد ضمير الفصل وتعريف المسند للدلالة على ان اللازم المعلوم الظهور مقصور على التسلسل لا يتجاوز الى اثبات الشيء بنفسه لا للإشارة الى ان الدور لازم غير ظاهر فان لزوم الدور والتسلسل في مرتبة واحدة في اللزوم ولما كان الدور مستلزماً للتسلسل استغنى بذكره عن ذكر الدور

جواب الامام ولو أمكن منع الاختلاف في هذا الجزئي المشخص لم يمكن منع التفاوت وأنت خير بان المقدمة المذكورة انما احتيج اليها دفعا لعود الاعتراض على افادة عينك المقدمتين للمطلوب

(قوله فلازمه الظاهر هو التسلسل) انما قال فلازمه الظاهر لاحتمال العود وان يكون ذلك النظر داخلاً في المهمة وأن يكون عينها ولا تسلسل في شيء من الصور

قد يفيد العلم نظري والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء الى نظر مخصوص يكون الحكم
بكونه مفيداً للعلم بديهياً كقولنا النتيجة في القياس الضروري الاستلزام والمقدمات ابتداء
أو بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فتكون حقة وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد
القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلي بحكم جزئي معين لا يستلزم اثبات الشيء
بنفسه كما ادعاه الامام الرازي فكن على بصيرة (ثم عورض هذه الشبهة بقيل قولكم لاشئ
من النظر يفيد العلم ان كان ضرورياً لم يختلف فيه أكثر العقلاء وهذا لا يمنع) اذ لا يتصور
انكار أكثر العقلاء لحكم بديهي بخلاف انكار أقلام إياه فانه جائز كما مر (وان كان نظرياً
لزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح) لان المدعى سالبة كلية قد أثبتت
بموجبة جزئية مناقضة إياها وهذه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة
الكلية اذ يلزمه التناقض على تقدير كونها نظرية وأما اذا كان غرضه التشكيك حتى
لا يثبت كون النظر مفيداً للعلم فله أن يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة

(قوله ثم عورض النخ) معارضة القلب وتقريره ان ذلك وان دل على ان لاشئ من النظر يفيد
فعدنا ما ينفى عنها لانها إما ان تكون ضرورية أو نظرية وكلاهما محال النخ
(قوله لم يختلف فيه أكثر العقلاء) أي مع الأقل فالاختلاف بمعنى المخالفة صدق الموافقة والاتصال
بمعنى المفاعلة أو لم يختلف فيه أكثر العقلاء بانكارها عن النهج التوهم على ان يكون من الخلف ضد
القدام أو لم يقولوا انه باطل على ان يكون من الخلف بمعنى الباطل وليس المعنى لم يختلف فيه أكثر
العقلاء فيما بينهم

(قوله وانه تناقض صريح) بخلاف اثبات النظر بالنظر فانه تناقض غير صريح ولذا أنكره امام
الحرمين

(قوله ان هذا النظر الخاص يفيد النخ) وافادته الظن بعدم الافادة مضمونة ايضاً أو معلومة قطعاً

(قوله لم يختلف فيه أكثر العقلاء) الاظهر في العبارة أن يقول لم يختلف فيه أكثر العقلاء لان
مراده انكار أكثر العقلاء كما يدل عليه كلام الشارح والمتبادر من عبارة المصنف ان بعضاً من ذلك
الاكثر قائلون بهذا السلب والبعض الآخر قائلون بالإيجاب كما يدل عليه التأمل في قولهم اختلف الأئمة في كذا
وليس المراد ذلك قطعاً وتصحيح كلامه المصير الى الحذف أي لم يختلف فيه معناً أكثر العقلاء

(قوله يفيد الظن بعدم الافادة) قيل له أن يختار أيضاً انه يفيد عدم العلم بافادة النظر العلم لا العلم
بعدم الافادة ولا الظن به ولا يفتي بعده بعد ما صرحوا بالسلب الكلي في المسمى ثم له أن يختار ان السالبة

فلا يثبت نظير مفيد للعلم فلا تناقض (والمنكرون طوائف) سياق كلامه مشعر بان ما تقدم شبهة واحدة للمنكرين بأسرهم وما سيأتي من الشبه مخصوصة بقوم دون قوم والصواب أن اشتراك شبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وان ما سبق شبهة للمنكرين بالكيفية أعني السمنية ألا ترى الى قوله فقل قولكم لا شيء من النظر مفيد والى أن هذه الشبهة في قوة أولى الشبه المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيداً للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علماً مؤداهما واجد ومدار الشبهتين على أن العلم بهما ليس ضرورياً ولا نظرياً لكن لما كان الجواب عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل على تدقيق وتحقيق أفرادها عن الشبه الاخر * الطائفة (الاولى من أنكر افادته للعلم مطلقاً) أي زعم انه لا يفيد أصلاً

ولا تناقض لان ذلك العلم ليس مستفاداً من النظر بل علم ضروري يتبع الظن النظرى فانه اذا حصل لنا الظن بعدم الافادة من النظر المخصوص علم قطعاً ان ذلك النظر يفيد الظن المذكور (قوله سياق كلامه الخ) فيه بحث لان المذكور في أول المبحث النظر الصحيح مفيد للعلم فسياق الكلام مشعر بكون الشبهة المذكورة شبهة للمنكرين لافادته قطعاً لا للمنكرين بأسرهم الا أنه أفردتها عن شبهة السمنية لعدم العلم بانسائها اليهم وجواز كونها لفرقة أخرى مشاركة للسمنية في دعوى نفي الافادة مطلقاً

(قوله غير متصور) اذ لا يمكن أن تكون شبهة واحدة مثبتة لنفي الافادة مطلقاً ولنفيها في الالهيات فقط ولنفيها في معرفة الله تعالى فقط بلا معلم (قوله أعني السمنية) هذا انما يتم لو علم انحصار المنكرين لافادته بالكلية في السمنية وهو ممنوع والتوير المذكور غير مفيد لان الاتحاد في الدعوى وكونه شبهة في قوة شبهة أخرى لا يقتضى اتحاد قائليهما

(قوله مؤداهما واحد الخ) لا يخفى عليك ان المردد في الشبهة المتقدمة بين الضرورية والنظرية هو العلم بنفس تلك القضية والمردد في الشبهة الاولى هو العلم بان المقاد بالنظر الجزئي علم واللازم في احدهما على تقدير الضرورية والنظرية لا يمكن جملة لازماً في الأخرى فكيف يكون مؤداهما واحداً وكون مدارهما على ان العلم بهما ليس ضرورياً ولا نظرياً لا يثبت ذلك (قوله لكن لما كان الجواب الخ) يعنى الاعتناء بشأن تلك الشبهة لاشتغال جوابها على التحقيق والتدقيق اقتضى تقديمها على سائر الشبه وان كانت كلها للسمنية

الكلية مظنونة ضرورية ويجوز التفاوت والاختلاف في مثلها كما سيشير اليه الشارح

لا في الالهيّات ولا في غيرها (وهم السمنية) المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة
الاونان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس (ولهم شبهة كـ الشبهة الاولى)
العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم (وحق) ان كان ضروريا لم يظهر خطأه (لا متناع
الخطأ في الضروريات) (والتالى باطل) اذ قد يظهر للنظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم
يكن علماً وحقاً (ولذلك تنقل المذاهب) ودلائلها لما مر من أنه قد يظهر صحة ما اعتقده
بطلانه وبالعكس وأنت تعلم ان هذا متقوض بأحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة
مع وقوع الغلط فيها (وان كان نظرياً احتاج الى نظر آخر) لان المستفاد من النظر الاول
هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلاً العالم حادث وأما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية
أخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها (ويتسلسل) اذ تنقل الكلام الى

(قوله قائلون بالتناسخ) بالمثل اذ نظر العقل لا يفيد عندهم علماً

(قوله العلم بان الاعتقاد الخ) تقريرها ان لا شئ من النظر الصحيح يفيد للعلم اذ لو أفاد نظر
ما من الانظار الصحيحة للعلم فالعلم بان المصاد علم اما ان يكون ضرورياً أو نظرياً وهما محالان الخ
(قوله لم يظهر خطأه) أى لم يحجز ظهور خطئه والتالى باطل اذ قد يظهر بعد بعض الانظار
الصحيحة وذلك يوجب جواز ظهور الخطأ بعد كل نظر صحيح فلا يكون العلم بان مفاده علم ضرورياً
وما قبل ان اعتقاد المقلد ضرورى لحصوله للعيان والنجاة مع وقوع الغلط فيه فليس بشئ لان اعتقاد

(قوله المنسوبة الى سومنات) هي اسم صنم كان في بلاد الهند فكان الجهل فتتوا به وكانوا يأتونه
من كل فج عميق حتى ذكر الجزري في تاريخه انه كان له ألف نفس بخدمونه وثلاثمائة يحملون حجاجه
وثلاثمائة يغتصون عنده وقد انتدب له السلطان محمود بن سبكتكين ونهض في شعبان سنة ست عشر وأربع
مائة في ثلثين ألف فارس سوي المعاونة ووصل الى بلد انعم فلكه وأوقد النار على العلم حتى قطع
(قوله قائلون بالتناسخ) الظاهر انهم ظنّون بذلك لاجازون به اذ لا طريق الى العلم عندهم سوى
الحس ومن البين انه ليس من الهيّات

(قوله ان كان ضروريا لم يظهر خطأه) فيه بحث لان اعتقاد المقلد ضرورى لحصوله للعيان والنجاة
مع وقوع الغلط فيه والجواب بعد تدابير ضروريته في الجملة حل الضرورة هنا على الضرورة العامة
(قوله وأنت تعلم ان هذا متقوض بأحكام الحس) أجب بان كون أحكام الحس عندهم ضرورية
ليس مطلقاً بل فيما جزم به الحس بالبدية ويرى عن مظان الغلط فلا نقض وأنت خير بتأني مثل هذا
التقييد المذكور في المقليات أيضاً فتأمل
(قوله ويتسلسل اذ تنقل الكلام الخ) يمكن ان يقال مدلولية عملية الاعتقاد الحاصل بعد النظر

الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر ونقول العلم بكونه علماً وحقاً نظري أيضاً فلا بد من نظر ثالث يفيد به وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة أن لا يحصل لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا أن لا يكون ذلك الاعتقاد في نفسه علماً وحقاً قلت قد عرفت انا ندعي كون ذلك الاعتقاد علماً وحقاً وان كونه كذلك معلوم لنا فيمكنني للخصم اني المعلومية (قلنا) نختار انه ضروري وان كان حصوله عقيب النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما تحصل عقيبها كالعلم بان لنا لذة من ذلك النظر أو ألماً أو غماً أو فرحاً قولك قد يظهر للنظر بطلان ما اعتقده بنظره وأنه لم يكن علماً وحقاً قلنا النظر (الذي يظهر خطأه) أي خطأ الاعتقاد الحاصل منه (لا يكون نظراً صحيحاً والنزاع انما وقع فيه) أي النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علماً وحقاً لا في مطلق النظر صحيحاً كان أو فاسداً ويمكن أن يجاب أيضاً باختيار كونه نظرياً ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر جزئي ينتج السكينة الموجبة أو المهمة ويكون العلم

المقتل خارج عن العلم فلا يكون ضرورياً ولا نظرياً

(قوله نظري أيضاً) اذ لو كان ضرورياً لما جاز ظهور خفائه

(قوله وهكذا الى ما لا نهاية له) فيوقف العلم بان المقاد علم على انظار غير متناهية فيمتنع

حصوله فما قبل ان هذا التسلسل ينقطع بانقطاع التوجه لتحصيل ان العلم المقاد علم ليس بشئ

(قوله لجواز الخ) بان يقال الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح اعتقاد لازم للعلوم القطعية

لزوماً قطعياً وكل اعتقاد هذا شأنه فهو علم والصغرى والكبرى كلاهما بديهتان ينتج ان الاعتقاد الحاصل

بعده علم ويكون افادة هذا النظر للدرجة وكذا العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب علم بديهياً نظراً الى

ذاته وان كان نظرياً من حيث انه نظر هذا ولا يخفى عليك ان حامل الشبهة الاولى انه لو افاد نظراً من

الانظار الصحيحة للعلم فالعلم بان المقاد علم لا يكون ضرورياً لجواز ظهور خطئه فيكون نظرياً فيحتاج الى

نظر جزئي آخر بلا شبهة وليس العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب علم ضرورياً والا لما ظهر خطأه فيحتاج

الى نظر آخر يكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب علم نظرياً ويلزم التسلسل وأنه لا تعرض فيها

للسكينة أو المهمة بل للجزئية وهي ان هذا الاعتقاد علم وأنه لا يمكن على تقدير اختيار كونه نظرياً القول

بان العلم بان الاعتقاد الحاصل بعده نظر ما من الانظار علم بديهي فتدبر فانه من المزالق زل فيها قدم

من هو طود التدقيق والتحقيق

وحقيقته بمعنى انا لو توجهنا اليها لحصل لنا العلم بها كما أشار الشارح الى مثله في معلومية عدم المعارض فيثبذ

يمكن الجواب بأنه ينقطع التسلسل بانقطاع التوجه لتحصيل

لا اعتقاد الحاصل عقبيه علم بديها كما سر ومن اختار انه نظري وقال لا يتسلسل لأن
مات القطعية المرتبة ترتيباً قطعياً كما تفيد الاعتقاد بالمنظور فيه تفيد أيضاً العلم بكون ذلك
اعتقاد علماً وحتماً فلا حاجة الى نظر آخر فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر
نظري * الشبهة (الثانية المقدمات لا يجتمعان في الذهن مما لا نامتي توجيهنا الى حكم
صود امتنع منا في تلك الحالة التوجه الى) حكم (آخر بالوجدان) وحينئذ لم يتحقق نظر
يد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقاً وهذه منقوضة بافادة النظر للظن اذا كانت
مفاعليها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضروري قد يظهر خطأً ويجوز اختلاف
العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن آخر (قلنا لا نسلم أنه لا يجتمع مقدماتان) في الذهن
بل قد يجتمعان (وذلك كطرفي الشرطية) فانهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن (ولولا
اجتماعهما فيه لا تمتنع الحكم بينهما باللازم) أي اللزوم في المتصلات (والناد) في المتصلات
ومنهم من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شيء منهما بخلاف

(قوله المتدستان الخ) تقررها لو كان النظر مفيداً للعلم لاجتماع المقدمات اللتان وقع فيهما النظر
في الذهن والتالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فلان الموصل بمجموع المقدمتين دون احديهما واما باطلان
التالي فلان توجه النفس قصداً الى حكيم في زمان واحد محال وحاصل الجواب منع باطلان التالي
مستنداً بأنه لم لا يجوز ان يجتمع في الذهن كاجتماع طرفي الشرطية ولما كان منع المقدمة المدللة غير صحيح
أشار الى ان منعها باعتبار ان دليلها غير مثبت لها فهي في الحقيقة غير مدللة وذلك لان التوجه غير العلم
ولا يلزم من امتناع اجتماع التوجيهين امتناع اجتماع العلمين وهذا الطريق في المنع مذكور في شرح
الطوالع للاصفهاني في مواضع كثيرة وما قيل ان قوله قلنا لا نسلم أنه لا يجتمع مقدماتان في الذهن
جواب بطريق المعارضة حيث استدلل على خلاف مدعى الخصم وقوله والتوجه غير العلم اشارة الى
نقض مقدمة دليل الخصم وهي قوله لانا اذا توجهنا الى آخره فبعيد لفظاً لان قوله لا نسلم صريح في
المنع ومعنى لان الدليل أعني قوله وذلك كطرفي الشرطية لا يثبت اجتماع المقدمتين بل جواز الاجتماع
(قوله ومنهم من فرق بان الخ) يعني ان السند المذكور لا يصح للسندية لان طرفي الشرطية

(قوله فان الظن الضروري قد يظهر خطأً) انما نيم القريب بهذا القول اذا كان مدعاه ظنية هذا
القول أعني كل نظر صحيح يفيد الظن وأما اذا كان المدعي قطعياً فلا تقرب له وهو ظاهر
(قوله ويجوز اختلاف العقلاء فيه) على ان الاختلاف ههنا ممنوع
(قوله قلنا لا نسلم أنه لا يجتمع الخ) هذا جواب بطريق المعارضة حيث استدلل على خلاف مدعى
الخصم وقوله والتوجه الخ اشارة الى نقض مقدمة دليل الخصم وهي قوله لانا متى توجهنا الخ
(قوله ومنهم من فرق بان الخ) رد عليه بان فرقاً في الشبهة فساد الحكم بالاعتقاد

مقدمة في النظر ونحن نعلم بالضرورة أن الحكم في أحدهما لا يجماع الحكم في الأخرى دفعة
ثم أجاب عن الشبهة بأنه لا يجب في الانتاج اجتماع المقدمتين مما بل يكفيه حصول
أحدهما عقيب الأخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما أعني الحركة المدة لحصول
النتيجة (والتوجه) الى مقدمة (غير العلم) بها (بل هو) أي التوجه اليها هو (النظر) فيها
وملاحظتها قصداً (ولا يلزم من عدم اجتماع النظريين) أي التوجهين الى المقدمتين
وملاحظتهما القصديتين (عدم اجتماع العلمين) بالمقدمتين والحاصل ان الثقات انفس الى
المقدمتين معاً دفعة بالقصد متمنع وأما حضورهما عند النفس بأن تلاحظ إحداهما قصداً

قضيتان بانقوة اذ لو كان فيهما الحكم بالفعل امتنع الارتباط بينهما بالاتصال والانفصال لاستقلال كل منهما
بخلاف مقدمة النظر فانهما قضيتان بالفعل والا استغني الاندراج

(قوله ونحن نعلم النخ) اثبات للمقدمة المدعوى بدعوى الضرورة الوجدانية المشتركة بين الكل
وبدل التوجه بالحكم لثلا يرد المنع المذكور بقوله والتوجه غير العلم

(قوله ثم أجاب) أي الفارق المذكور من قبل نفسه بمنع الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان النظر
مفيدا للعلم لاجتماع المقدمتان

(قوله بل يكفيه حصول النخ) وان لم تبق الأخرى في الذهن وذلك لان المبادي البعيدة لا يجب
اجتماعها في حصول المطلوب كما في المسائل الهندسية فكذلك المبادي القريبة لا اشتراكها في توقف حصول
المطلوب على العلم بها ووقوع النظر فيها

(قوله وملاحظتها قصداً) اشارة الى ان المراد بالنظر المعنى القوي لا المعنى الاصطلاحي فلا يرد
انه خلاف ما اختاره سابقاً في تعريف النظر

مستلزم للملاحظة الحكمين فيهما فيجتمعان في العلم وان لم يجتمعا في التوجه لانشاء الحكم والحاج اليه
للانتاج وسعته هو الاول لا الثاني وعلى هذا قوله والتوجه الخ يكون من تمة الجواب الاول ولا يكون
جواباً ثانياً كما لا يخفى

(قوله ثم أجاب عن الشبهة) عطفت على قوله فرق فالجيب عن الاعتراض هو الفارق المذكور وهذا
ليس شروعا في شرح قول المصنف والتوجه غير العلم الخ حتى يرد ان فيه تهاقنا وشرحا لا يطابق صريح
المشروح لان حاصل المشروح ان ما لا بد منه اجتماع العلمين وهو حاصل وان لم يحمل اجتماع التوجهين
والانفائتين والنظريين

(قوله وملاحظتها قصداً) اشارته الى ان المراد بالنظر هنا معناه القوي فيندفع اعتراض الابري
بان قوله التوجه هو النظر خلاف ما اختاره في تعريف النظر

وتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فيعترضان معاً وان لم تكونا ملحوظتين
 قصداً دفعة كطرفي الشرطية فليس ممتنعاً وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في
 الانتاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا حدثت نظرك الى زيد وحده ثم حدثته كذلك الى
 عمرو القائم عنده فني حال تحديقك الى عمرو كان عمرو مرثياً قصداً وزيد مرثياً تبعاً لا قصداً
 كذلك اذا لاحظت بعينك مقدمة قصداً وانزلت منها سرياً الى ملاحظة مقدمة أخرى
 كذلك كانت الثانية ملحوظة قصداً والاولى تبعاً فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان *
 الشبهة (الثالثة النظر لو أفاد العلم) وعلم أن ذلك المفاد علم (فع العلم بعدم المعارض) المقاوم
 (اذ معه) أي مع المعارض وظهوره للناظر (يحصل التوقف) لان الجزم بمقتضاها يوجب
 اعتقاد التقيضين وبمقتضى أحدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح فاذا لم يعلم عدم

(قوله وتوضيح النخ) بتشبيه المقول بالمحسوس

(قوله وعلم ان ذلك النخ) اشارة الى ان الشبهة المذكورة تنفي العلم بالافادة لا تنفي نفس
 الافادة كما سيظهر لك

(قوله فع العلم) أي بعينه مع العلم بعدم المعارض لا بنفسه فقط

(قوله أي مع المعارض وظهوره) يعني ان الضمير راجع الى المعارض والكلام على حذف
 المضاف أعني الظهور بقربة ان حصول التوقف للناظر انما يترتب على ظهور المعارض له لا على وجوده
 في نفس الامر

(قوله فاذا لم يعلم النخ) أي اذا كان ظهور المعارض واجباً للتوقف فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز
 وجوده لم يعلم ان المفاد علم وان كان علماً في نفسه وذلك لان جواز وجود المعارض عند الناظر لا ينافي

(قوله وعلم ان ذلك المفاد علم) قيل اشار به الى ان تقرير هذه الشبهة لا يتم بالنظر الى نفس الافادة
 لان عدم المعارض في نفس الامر من غير ملاحظة وجوده وعدمه كاف في نفس الافادة واليه أشار قول
 المصنف في الجواب كما يغيد العلم بحقية النتيجة وقد نبه الشارح فيما سبق على ان المدعي عندنا حقة الاعتقاد
 الحامل عقيب النظر الصحيح ومعلومية حقيقتها فبعض الشبه ناظر الى نفي الاول وبعضها الى نفي الثاني
 وأنت خير بان عبارة المصنف وان أمكن تطبيقها على هذا التقرير بأن يريد بقوله الثالثة النظر لو أفاد
 العلم من حيث انه علم فان هذه الحجة تشير الى العلم بعملية المفاد لكن قول الشارح في تقرير الشبهة
 أي مع المعارض وظهوره للناظر وقوله فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده يدل على جواز إجراء
 الشبهة بالنظر الى نفس الافادة أيضاً لان تجويز الناظر وجود المعارض وظهوره له كما ينفي العلم بعملية
 المفاد ينفي افادة العلم أيضاً اذ الناظر اذا جوز وجود المعارض لنظره لم يحصل له قطعه بالنتيجة قطعاً

المعارض وجوز وجوده لم يعلم أن ما أفاده النظر علم وحق بل جوز كون تقيضه حقاً (وعدمه ليس ضرورياً والا لم يقع) المعارض أي لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيراً ما ينكشف (فهو نظري ويحتاج إلى نظر آخر) يفيد (وهو) أي ذلك النظر الآخر (أيضاً محتمل لقيام المعارض) فلا يعلم أيضاً أن ما أفاده علم وحق إلا بعد العلم بعدم ما يعارضه وليس ضرورياً بل نظري يحتاج إلى نظر ثالث (ويتسلسل) فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية (فلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض) يعني كما أن العلم بأن النتيجة حقة أي بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر

الجزم بالحكم المفاد بالنظر إنما يتألف فيه وجود المعارض بالفعل فيجوز أن يحصل له الجزم بالحكم بالنظر ويكون مطابقاً للواقع لعدم المعارض فيه وثابتاً لاستناده إلى الدليل مع تجويزه للمعارض لعدم العلم بعدمه أما بالفعل بأن يكون متردداً أو بالقوة بأن يكون خالي الذهن فلا يحصل العلم بأنه عام لعدم الجزم بثباته وبهذا ظهر أن الشبهة المذكورة لا تثبت في الأفادة وإن المراد بقوله وجوز أعم من التجويز بالفعل ومن التجويز بالقوة فلا يرد أن عدم العلم بعدم المعارض لا يستلزم تجويز وجوده لجواز خلو الذهن عنهما وحينئذ لا يترتب عليه الجزاء أغنى قوله لم يعلم أن ما أفاده النظر علم

(قوله والا لم يقع المعارض) أي النظر من الانظار

(قوله فيتوقف حصول العلم) أي حصول العلم بأن المفاد عام لا العلم بنفس المفاد

(قوله يعني كما أن الخ) خلاصة الكلام أن النظر الصحيح يفيد علوماً ثلاثة أحدها نظري مستفاد بطريق الكسب وهو العلم بنفس النتيجة أعني العلم بثبوت المحمول للموضوع أو انتفاء طابق الواقع أولاً وثانيهما العلم بأن تلك النتيجة حقة ضرورة أن لازم الحق حق قطعاً وثالثها العلم بعدم المعارض إذ لا تعارض في القطعيات وهذان علمان ضروريان وإن حصل بعد النظر لأن حصولهما ليس بالكسب بل بمجرد تصور الطرفين

فالحق أن إجراء الشبهة بالنظر إلى علمية المفاد بناء على ظهور الجريان بالنظر إليها ويلائمه الجواب كما أشرنا إليه

(قوله ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر الخ) المتبادر من قوله من النظر أن مراده من العلم هو العلم بالنتيجة ولا شك أن سياق كلامه يقتضي أن يقول فيتوقف العلم بعلمية المفاد ولو قال بعد النظر لكان أظهر في حمل العلم على العلم بأن المفاد علم هذا ثم أنه يمكن أن يجاب عن هذا التسلسل بما أجاب به للشارح عن الشبهة الأولى بطريق اختيار النظرية حيث قال ويمكن أن يجاب عنه فتأمل

(قوله يفيد العلم بعدم المعارض) ليس مراده من أفادة النظر العلم بعدم المعارض أن يكون العلم بعدمه لازماً بينا للنظر بالمعنى الخامس كيف والثالب بعد النظر الصحيح لعدم خطوط المعارض بالبال فضلاً عن ختمه بل أعم من ذلك كما يشير إليه الشارح ومطابق للزوم حاصل بناء على امتناع التناقض

علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون السكسب وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضرورى حاصل بعد ذلك النظر وانكشف المعارض بعده ممنوع بل هذا أولى بأن يكون ضرورياً لان العلم الاول يتوقف عليه ولم يرد بافادته النظر الصحيح القطعي للعلم بحقيقة النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما عدان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق السكسب كما توهم فانه باطل لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بأن النتيجة حقة أو بأن المعارض معدوم بل أراد أنه اذا لوحظ النتيجة من حيث أنها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقيقة جزم بأنها حقة جزماً بديهياً لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث أنه معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بأنه معدوم قطعاً ألا ترى الى قوله (فعدم

(قوله حاصل بعده بطريق الضرورة) يعنى أنه لازم بين له بالمعنى الأعم كاصوره فى آخر الكلام (قوله أولى بأن يكون ضرورياً الخ) لا لان ما يتوقف عليه الضرورى أولى بأن يكون ضرورياً على ما فهم حتى يرد أنه خلاف الواقع وخلاف ما صرح بقوله بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم الى آخره بل لانه اذا كان العلم بأن النتيجة حقة موقوفاً على العلم بعدم المعارض ويكون هذا كيباً لم يكن العلم بحقيقة النتيجة علماً حاصلأ بعد النظر بطريق الضرورة بل منفكاً عنه ضرورة توقفه على العلم بعدم المعارض الذى فرض كيباً

(قوله ألا ترى الى قوله الخ) فان الضرورى ههنا ليس بمعنى اليقيني اذ لا تعلق له بما نحن بصده

فى قضايا العقل هذا والظاهر فى الجواب منع ان افادة مع العلم بعدم المعارض قوله اذمع المعارض يحصل التوقف قلنا لا يلزم من انتفاء العلم بعدمه ثبوت المعارض والواجب عدمه لا العلم بعدمه حتى يردد فى انه ضرورى أو نظري فتأمل

(قوله بل هذا أولى بأن يكون ضرورياً لان العلم الاول يتوقف عليه) فيه مناقشة وهي ان التصديق الضرورى قد يتوقف حصوله على التصديق النظرى كالتصديق الوجدانى بان لنا لذة من هذا التصديق النظرى فامعنى قوله بل هذا أولى الخ

(قوله ألا ترى الى قوله فعدم المعارض فى نفس الامر ضرورى) اذ المتبادر منه معنى البديهي لا القطعى قبله عليه هذا ضرورة عدم المعارض فى نفس الامر لا ضرورة العلم به كيف والعلم به مستفاد من المقدمات القائلة بأنه لو وجد المعارض فان جزم بمقتضاهما الخ والعلم الموقوف على هذه المقدمات ليس بديهي، وأنت خبير بان ضرورة العلوم ليس الا باعتبار علمه ثم لو سلم كون العلم بعدم المعارض مستفاداً من المقدمات المذكورة فانما يلزمه نظريته اذا كان الاستفاد بطريق الاكتساب والالكان فطرى القياس

المعارض في نفس الامر ضروري) أي يعلم بالضرورة أن معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الامر * الشبهة (الرابعة النظر اما أن يستلزم العلم بالمنظور فيه (أولاً والأول يتنافى كون عدم العلم) بالمنظور فيه (شرطاً له) أي للنظر لان عدم اللازم متناف لوجود الملزوم فلا يكون شرطاً له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر لتلا يلزم تحصيل الحاصل على ماسيأتي (والثاني) وهو أن لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه (هو المطلوب قلنا يستلزمه بمعنى أنه يستتبعه عادة) كما هو مذهبنا أو اعداداً أو توليداً على مذهب الحكماء والمعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما أنه اذا تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذي قصد بها الحصول فيه (لا بمعنى أنه) يعني النظر (علة موجبة له) أي للعلم

(قوله النظر اما أن يستلزم الخ) تقريرها أنه لو كان النظر مفيداً للعلم فإما أن يكون مستلزماً للعلم بالمنظور فيه أولاً والأول باطل فتمين الثاني وهو المطلوب

(قوله والأول يتنافى الخ) يعني أن النظر لكونه عبارة عن الحركتين أو عن الترتيب الذي هو ملازوم لهما أمر زمني يحصل في تمام الزمان الذي ابتداءه المطلوب المشعور به بوجه وانتهاه حصول المطلوب فلو كان مستلزماً للعلم كان مجامعاً معه في تمام ذلك الزمان مع أنه مشروط بعدم العلم في تمام ذلك الزمان فيلزم اجتماع العلم بالمطلوب وعدمه في ذلك الزمان وهو محال وبما ذكرنا ظهر أن ما قيل أن المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه شرط في أثناء النظر وابتدائه لا عند تمامه ليس بشئ منشأ قلة التدبر قبل ان هذه الشبهة تجري في الاحساس مع أنه يفيد العلم عندكم والجواب أنهم لا يدعون أن الاحساس يفيد العلم بمعنى أنه لا يتخلف عنه أصلاً فان الحس يغلط كثيراً بل أنه قد يترتب العلم عليه فلا نقض

(قوله يستلزمه بمعنى أنه يستتبعه الخ) خلاسته انكم ان أردتم بالاستلزام الاستعقاب أي حصوله بعد النظر بلا تخلف فيختار الشق الأول ولا نسلم المتأقاة المذكورة لاختلاف زمني العلم وعدمه وان أردتم امتناع الانفكاك في الوجود فيختار الشق الثاني ولا نسلم حصول المطلوب وهو عدم افادته العلم لكونه مستقبلاً له بلا تخلف

فلا يقدح في ضروريته كما أشار الشارح الى مثله في أوائل بحث القدح في البديهيات

[قوله اربعة النظر اما أن يستلزم العلم) فيه بحث أما أولاً فلان المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه شرط في أثناء النظر وابتدائه لا عند تمامه نعم الواقع انه معد لا يتحقق العلم بالنتيجة مع تمامه أيضاً بل بعده لكن لانه شرط عدمه عند تمامه وأما ثانياً فلجربانه في الاحساس والعلم الحاصل به كما لا يخفى

بالمنظور فيه كإيجاب حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معا (وذلك)
الاستلزام الذي هو بمعنى الاستعقاب (لا ينافي كون عدم العلم) بالمنظور فيه (شرط له)
أى للنظر * الشبهة (الخامسة المطلوب اما معلوم فلا يطلب) بالنظر لاستحالة تحصيل
الحاصل (أولا فاذا حصل لم يعرف أنه المطلوب) فلا يحصل العلم بأن النظر يقيد العلم
بالمطلوب (قلنا) هو (معلوم تصورياً) فانا قد تصورنا النسبة مع طرفيها (غير معلوم تصديقا)
بثبوت النسبة أو انتفاءها (فيتميز) المطلوب عند حصوله عن غيره (بتصور طرفيه) فيعرف
أنه المطلوب وانما خص الجواب بالمطلوب التصديقي لان المتنازع فيه هو النظر الواقع في
التصديقات كما أشرنا اليه ويشعر به بمض الشبه السالفة والآتية * الشبهة (السادسة أن
دلالة الدليل) أى افادة النظر فيه العلم بالمدلول (ان توقفت على العلم بدلالته عليه) أى على

(قوله المطلوب اما معلوم الخ) تقريرها أنه لو أفاد النظر العلم بالمطلوب وعلم أنه علم فهو اما معلوم
من الجهة التي يطلب بالنظر أو غير معلوم من تلك الجهة والاول يستلزم امتناع أن يطلب بالنظر فضلا
عن أن يفيد لامتناع تحصيل الحاصل والثاني يستلزم أن لا يعلم بعد الحصول أنه علم بالمطلوب وبهذا
ظهر أنه لا يمكن أن يقال في ابطال الشق الثاني فلا يطلب لامتناع التوجه اليه كما سبق في التصور
(قوله هو معلوم الخ) جواب باختبار الشق الثاني ومنع قوله فاذا حصل لم يعرف أنه المطلوب لانه
معلوم من حيث التصور الذي به يمتاز عما عداه واذا حصل التصديق به علم أنه المطلوب ولم يقل في
الجواب أنه معلوم ظناً مطلوب بقينا لعدم اطراده في جميع الصور
(قوله أى افادة النظر فيه الخ) لاختفاء في أن الدلالة صفة الدليل وافادة النظر صفة النظر فلا
يصح تعريف أحدهما بالآخر والشارح في أمثال هذه العبارة يحمل الكلام على التسامح فالمراد كون
الدليل موصلا اليه كما صرح به فيما بعد وانما ارتكبت التسامح باقامة السبب مقام المسبب قلعاً للاطناب في
تقرير الشبهة فانه لو حمل الدلالة على الايصال يكون تقرير الشبهة هكذا لو أفاد النظر في الدليل العلم ان كان
الدليل دالا عليه أى موصلا اليه لان افادة النظر في الدليل للعلم يستلزم كونه موصلا اليه بخلاف ما اذا
قيل لو أفاد النظر في الدليل العلم فافادته اما أن تكون الى آخره ثم اعلم أن قيد الحيثية مراد أي العلم
بالمدلول من حيث أنه مدلول وهو العلم التصديقي فالحاصل ان افادة النظر العلم بالمدلول من حيث أنه
مدلول ان توقفت على العلم بدلالته لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على اندلول من حيث أنه مدلول

[قوله فاذا حصل لم يعرف أنه المطلوب] وأيضاً فلا يطلب ولا يتوجه اليه على مسبق في العصور

[قوله قلنا هو معلوم تصورياً] أو تقول معلوم ظناً غير معلوم بقينا وأيضاً ينتقض بافادة الظن

[قوله لان المتنازع فيه الخ] أولان الجواب عن التصورات قد سبق في دفع شبه الامام على جريان

الاكتساب فيها

ذلك المدلول (لزم الدور) لان العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة أن العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الآخر (والا) أي وان لم يتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة (لزم كون الدليل دليلاً) وكون النظر فيه مفيداً للعلم بالمدلول (وان لم يعتبر) ولم يعلم (وجه دلالة) عليه (وأنه باطل) لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالة على المدلول كان أجنبياً منقطع التعلق

يتوقف على العلم بالمدلول من حيث أنه مدلول لان العلم بالاضافة يتوقف على العلم بالمضافين من حيث أنهما مضافان فاندفع ما قيل ان ما يتوقف عليه العلم بالاضافة العلم التصوري المدلول وما يفيد النظر العلم التصديقي به فلا دور وقيل الظاهر ان مبنى لزوم الدور هو أن العلم بالشئ فرع تحققه لان العلم بوقوع شئ ظلل لوقوعه في نفسه فيتوقف العلم بالدلالة على نفس الدلالة فيدور وليس بشئ لان معنى كون العلم ظلاً لمعلومه أنه حكاية عنه وأن المطابقة تعتبر من جانبه سواء كان متقدماً على المعلوم أو متأخراً عنه حتى لو انتفى المطابقة بينهما لم يكن العلم علماً بل جهلاً وليس معناه أنه فرع لوقوعه والا لزم انتفاء العلم الفعلي ولم يكن الواجب طاماً بالاشياء قبل وقوعها

(قوله فيتوقف كل واحد الخ) توقف افادة النظر على العلم بالمدلول ظاهر مما سبق وأما توقف العلم بالمدلول على افادة النظر فلا الا أن يقال العلم بالمدلول النظري موقوف على النظر في الواقع وفيه أن المعلوم استلزم النظر اياه لا توقفه عليه فالاولى أن يقال فيتقدم العلم بالمدلول على افادة النظر المتقدم عليه فيلزم الدور أي تقدم الشئ على نفسه الذي هو لازمه

(قوله وكون النظر فيه الخ) عطف تفسيرى بناء على التسامح الذي اوتكبه في تفسير الدلالة (قوله وان لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالة) مبناه إما عدم الفرق بين وجه الدلالة والدلالة كما يدل عليه التمرض لبيان الفرق بينهما في الجواب وأما ان وجه الدلالة إنما يعتبر للعلم بالدلالة فإذا لم يتوقف الدلالة على العلم بها لم يكن لاعتبار وجه الدولة وجه فالتعرض لبيان الفرق قائمة زائدة على الجواب

[قوله لزم الدور] قيل هذا الوجه أيضاً منقوض بافادة الظن هذا ثم الظاهر ان مبنى لزوم الدور هو ان العلم بالشئ فرع تحققه لان العلم بوقوع شئ ظلل لوقوعه في نفسه على ما صرح به من قبل في دفع احتجاج القائلين بان ما اعتقده لازم للمكلف ضروري فيتوقف العلم بالدلالة حينئذ على نفس الدلالة فيدور وأما ما ذكره الشارح ففيه بحث ظاهر لان التصديق بالمدلول موقوف على الافادة وهي تتوقف على التصديق بالدلالة المتوقف على تصور المدلول لان العلم بالاضافة مسبوق بتصور المضافين لا التصديق بهما فلا دور وقد يجاب بأن التصديق بالدلالة متوقف على التصديق بالمدلول أيضاً لان الاضافة ملزوم للمضافين والتصديق بوجود الملزوم ملزوم للتصديق بلازمه وفيه ان اللازم المعلوم استلزام التصديق بوجود الملزوم التصديق بوجود لازمه بعد العلم باللازمة لا توقفه عليه فتدبر

عنه فلا يكون النظر فيه مفيداً لآلهم به (لئلا تتوقف) افادة النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل تتوقف على العلم بوجه دلالة عليه (ووجه الدلالة) في الدليل (غير كونه دليلاً) موصلاً بالفعل الى العلم بالمدلول (فانه) أى وجه الدلالة (الامر الذي بحسبه) ولا أجله (ينقل الذهن من الدليل الى) المدلول وهو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر أم لا وكونه دالاً) بالفعل على المدلول (أمر اضاً) في مقيس الى المدلول يعرض له بعد النظر فيه وافادته) أى افادة النظر فيه (للعلم) بالمدلول مثلاً وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث أو الامكان الثابت له في نفسه قبل أن يتعلق به نظره وهو الذي يتوقف على العلم به افادة النظر في العالم للعلم بالصانع وأما دلالة عليه بالفعل فتوقف على النظر وحينئذ فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيها هو أجنبي عن المدلول * الشبهة (السابعة العلم بعمده) أى بعد النظر (اما واجب) لازم الحصول بحيث يتمتع انفساً كما عنه فيجب التكليف به) أى بذلك العلم (لكونه

(قوله بل تتوقف على العلم بالخ) ووجه الدلالة غير الدلالة فلا يلزم من عدم اعتبار العلم به عدم اعتبار العلم به أو يقل فالعلم بوجه الدلالة انما هو لتوقف الدلالة والافادة عليه لا للعلم بالافادة حتى يلزم من عدم اعتبار هذا عدم اعتبار ذلك

(قوله ووجه الدلالة الخ) مقدمة ثانية للجواب على التقرير الاول وكلام مبتدأ على التقرير الثاني لتمام الجواب بدونه كما علمت

(قوله وافادته الخ) أى بعد افادته قد عرفت ان الدلالة غير الافادة وان الاول مسبب من الثاني ومن لم يفهم الفرق وقع لبيان البعدية في حيص بيص

[قوله بعد النظر فيه وافادته] فان قلت كونه هو عين افادته كما يشعر به تفسير الشارح في منتج الشبهة فكيف يتأخر عنها قلت هو من قبيل قولهم كون زيد عالماً يتوقف على علمه فليستدبر [قوله الشبهة السابعة الخ] فيه بحث وهو ان سياق الكلام يشعر بان أرباب هذه الشبهة قائلون بتحقيق التكليف بالمعارف وعدم قبحه فيقال لهم هذه المعارف المكلف بها على تقدير أن لا يكون افادة النظر اياها مجزوماً بها إما ضروري عندكم أو نظري لازم الحصول من النظر أو غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف أما على التقديرين الاولين فلماذا كرموه في دليلكم مع ان التقدير الثاني مناف للقرض وأما على الثالث فلانه لا يتحقق مقدورية التحصيل حينئذ لجواز التخلف عن النظر فان قالوا لا تخلف عادة وإذا يكنى للمقدورية قلنا هو عين مذهبنا اذ لا ندعي لزوم الحصول بمعنى الإيجاب العقلي بل العادي اللهم الا أن يقال هم لا يقال بالتكليف والمراد من الاجماع إجماع الخصوم

غير مقدور) حينئذ بل هو اضطراري كالعلم الضروري فيكون حكمه حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار (وانه) أى قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر (خلاف الاجماع) لكونه واقفاً كما في معرفة الله سبحانه وتعالى (أولاً) يجب (فيجوز) حينئذ (انفكاكه عنه) عن النظر فلا تكون افادته اياه مجزوماً بها (وهو المطلوب) عندنا (قلنا) هو واجب الحصول بمده (والتكليف) انما هو (بالنظر) المقدور لا بالعلم النظري الواجب الحصول كذا ذكره الآمدي وسيرد عليك هذا المعنى أيضاً في وجوب النظر ورد عليه بأن الاجماع منعقد على أن معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكافئاً لها وجعل إيجابها راجعاً إلى إيجاب

(قوله خلاف الاجماع) ان أريد به المعنى الاصطلاحي فالدليل الزامى اذ لا إجماع عند غير أهل الملة وان أريد به المعنى اللغوي أى الاتفاق على وقوع التكليف فان السنية أيضاً متعبدون بدين وكتاب ويدعون انه سماوي تحقيقي وما قيل انه يرد عليهم ان المعارف المكافئة لها عندكم على تقدير ان لا تكون افادة النظر اياها مجزوماً بها إما ضرورية عندكم أو نظرية لازم الحصول من النظر أو غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف اما على التدبرين الاولين فلما ذكرتموه في دليلكم وأما على التقدير الثالث فلا لأنه لا يتحقق مقدورية التحصيل حينئذ لجواز التخلف عن النظر فدفعوا باختيار انها نظرية ولا يستفاد العلم بها بالنظر لعدم افادته العلم فلا يصح الترديد بانه لازم الحصول أو غير لازم الحصول وانما تستفاد تلك المعارف من النقل على اننا نختار الشق الثالث ومقدورية التحصيل بالنظر لا يقتضى امتناع التخلف عنه بل الترتيب عليه في الجملة

(قوله لا بالعلم النظري الخ) أوردتم كلام الحبيب ليتضح به ان الباء في قوله بالنظر صلة التكليف وليست للسببية فلا يمكن حمله على ما قاله الامام بان يقال المعنى ان التكليف بالعلم يسبب النظر المقدور لنا فيكون مقدوراً لنا باعتبار التحصيل لانه لا يمكن حل الباء في قوله لا بالعلم على السببية على انه بعد حل الباء على السببية استفادة ذلك المعنى منه يحتاج الى تعسف وتكلف تقدير كما لا يخفى وفي توصيف العلم بقوله الواجب الحصول اشارة الى ان عدم التكليف به لعدم كونه مقدوراً كما ان توصيف النظر بالمقدور للاشارة الى ان التكليف به لكونه مقدوراً لا لان التكليف انما هو بالافعال والعلم ليس منها فانه خروج عن سوق الكلام كما لا يخفى

(قوله وسيرد الخ) حيث يقول وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سبباً للواجب أى مستلزماً اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فإيجابه إيجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها الى آخره

[قوله لا بالعلم النظري] لان التكليف انما هو بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم لا يخرج من اخذ الثلاثة الاخيرة اتفاقاً

النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي من أن النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضرورى الا فى المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه أن يعتقد ما يناقض الضرورى اذ الموجب للحكم فيه تصور طريقه فاذا اوجب تصورهما حكما

(قوله عدول عن الظاهر) أى الظاهر المجمع عليه فكأنه خرق للاجماع

(قوله فالاولى الخ) انما قال ذلك لان العدول عن الظاهر يجوز اذا كان له باعث وقد وجد وهو الجمع بين كون العلم مكلفاً به وكونه غير مقدور ووجود جواب آخر لا حاجة فيه الى العدول يقتضى اولوية لا عدم صحة الجواب بالعدول

(قوله وما يتبعها الخ) وهو التكليف

(قوله اذ الموجب الخ) خص البيان بالاولى مع ان غيره من الضروريات أيضاً غير مقدورة لانها لمدخلة الاحساس فيها ولذا عبر عنها بالحسيات موقوفة على أمور لا تعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت لان اشتباه العلم النظري بعد فرض كونه لازم الحصول انما هو به دون ما سواء لمدخلة الاحساس فيه بخلاف العلم النظري على ما مر فلا يرد ان ما ذكره انما يتم فى الاوليات مع انه لا تكليف فى مطلق الضروريات

(قوله فاذا اوجب تصورهما الخ) خلاصته ان العلم الاولى بعد تصور الطرفين والنسبة لازم الحصول لا يتمكن العبد من تركه فيكون غير مقدور بخلاف العلم النظري فانه يتمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة بترك النظر فى تحصيله فهو مقدور واما قبل تصور الطرفين فكلاهما يمتنع تعلق القدرة بهما لامتناع تعلق القدرة بالجهول فتدبر فانه قد زل فيه اقدام

[قوله عدول عن الظاهر] قبل الباء فى بالنظر ليست صلة للتكليف بل للسببية والمعنى التكليف بالعلم وان كان واجباً بعد النظر بسبب النظر ومقدوريته ولانسلم قببح التكليف بواجب طريق تحصيله مقدور فان مقدورية المكلف به اعم من مقدوريته فى نفسه ومقدورية طريق تحصيله وبالجملة التكليف بالعلم قبل النظر والعلم حينئذ مقدور بلا ريبه ووجوبه بعد النظر لا ينافى تلك المقدورية الحاصلة حين التكليف فلا نسلم العدول ولوسلم فاعتبار المقدورية فى المكلف به يقتضيه والعدول عن انظاره للتوفيق بين القواعد ليس اول قارورة كسرت فى الاسلام والجواب الاخير ظاهر فان مبنى الرد انه لا ضرورة فى ذلك العدول لتتحقق المقدورية فى نفس العلم النظري كما سيذكره فى الجواب الاول نعم لو ثبت تصريحهم بان التكليف انما هو بالافعال لكان لذلك العدول وجه والحق على ما قيل ان الرد المذكور غير مرضى عند الشارح أيضاً كما سيظهر من تحقيقه عن قريب

[قوله فالاولى فى الجواب الخ] فيه بحث اما اولاً فلانه لا يكاد يتم الا فى الاوليات مع انه لا تكليف فى مطلق الضروريات لكونها غير مقدورة التحصيل للمخلوق واما ثانياً فلان الموجب للحكم فى الاوليات تصور الطرفين على وجه مخصوص هو مناط الحكم فاذا غفل عن تصورهما على ذلك الوجه أمكن اعتقاد

إيجابياً لم يمكنه بعد تصورهما أن يعتد الساب بينهما بخلاف النظري لأن موجه النظر فإذا غفل عن النظر أمكنه أن يعتد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدوراً للبشر فلا يقبح التكليف به (وأيضاً) ان سلمنا أن التكليف متعلق بالنظري الذي هو غير مقدور (فهذا) الذي ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور (انما يلزم الممتزلة النافية للجبر القائلين بحكم العقل) في تحسين الافعال وتقييمها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا * الشبهة (الثامنة) لو أفاد النظر (العلم فاما) أن يكون ذلك (ممة أو بعمه والاول باطل اذ لا يجتمعان) لأن النظر مضاد للعلم بالمتصور فيه ومشروط بعمه (وكذا الثاني) باطل أيضاً (لجواز طر وضد للعلم بعمه) أي بعد النظر بلا مهلة (كنوم أو موت) أو غفلة فلا يتصور حينئذ حصول العلم بعمه (قلنا يفيد بعمه بشرط عدم طر والاضد كما أو ماأنا اليه عند تحرير المبحث) حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم مفيد له * الشبهة (التاسعة) لو أفاد النظر

(قوله فهذا الذي ذكرتموه الخ) لو بدل قوله فيقبح التكليف به بقولنا فلا يقع التكليف به لنُدفع هذا الجواب

(قوله لو أفاد النظر العلم الخ) ولا تجري في افادته الظن لانا نختار الشق الثاني ونقول انه يفيد الظن مع امكان التخلف عنه

(قوله لو أفاد النظر الخ) تقريره انه لو أفاد النظر في الدليل العلم لكان النظر واقعاً في الدليل

التقيض والقول بأن تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم الضروري موجب له يمتنع تخلفه عنه بخلاف النظري لا يفيد عدم مقدورية الاوليات مطلقاً وأما ثالثاً فلان الباء في قول المصنف بالنظر اذ لم يجعل صلة للتكليف بل للابعية يمكن ارجاع كلام المصنف الى هذا الجواب فليتأمل

[قوله انما يلزم الممتزلة الخ] لا يذهب عليك ان التكليف بغير المقدور وان كان جائزاً عند الاشاعة فالصحيح عندهم انه غير واقع فيمكن تقرير الشبهة بالنظر الى وقوع التكليف بالنظري وحينئذ يندفع هذا الوجه من الجواب لكن انما أوردناه نظراً الى التقرير السابق حيث بني الكلام فيه على قبح التكليف وقد يقال تجوز التكليف بمثله ممنوع أيضاً انما المجوز هو المعنيان من اثلاثة على ما سنبينه في الالميات وهو غيرهما

[قوله الثامنة لو أفاد الخ] منقوض بإفادته الظن المتفق عليها

[قوله التاسعة لو أفاد الخ] يمكن أن يقال فيه أيضاً لو صح دليلكم لما أفاد النظر الظن مع ان هذه

الافادة متفق عليها كما مر

العلم لكان ذلك النظر واقعا في الدليل وهو باطل لانا (اذا) نظرنا و (استدلالنا بدليل) كالعلم
 (على وجود الصانع) مثلا (فوجبه) أى موجب ذلك الدليل الذي نظرنا فيه (إما ثبوت
 الصانع) في نفس الامر (أو العلم وكلاهما باطل أما الاول فلأنه يلزم حينئذ من عدم ذلك
 الدليل أن لا يثبت الصانع في الواقع) لأن انتفاء الموجب المنفرد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد
 منه وهو ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل عليه العدم أو وجد العالم أو لم يوجد (وأما الثاني
 فلأنه يلزم) حينئذ (أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وإفادته للعلم دليلا) اذ المفروض
 أن موجبه اللازم له هو العلم فاذا اتقى اللازم اتقى الملزوم وهو أيضا باطل لان الأدلة أدلة
 في أنفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها أم لا (قلنا انه) أى الدليل الذى نظر فيه واستدل
 به (يوجب وجود الصانع أى يستلزمه) من غير أن يكون محصلا له في الواقع (ولا

(عبد الحكيم)

وكلما كان واقعا فيه فالدليل المنظور فيه موجب إما نفس المدلول أو العلم به اذ لا يجوز ان لا يوجب
 شيئا والالم يكن الدليل دليلا ولا أمرا ثالثا اذ لا تعلق له بالدليل لكن التالي أعنى كون موجب أحد
 الامرين باطل لما بيته فالقدم مثله ثم التزديد بين موجب الدليل مبنى على ان الدليل المنظور فيه إما منابر
 للنظر في الدليل فيكون موجب أحدهما غير موجب الآخر أو عينه بناء على ان الموجب بمجموع النظر والدليل
 والفرق بمجرد التعبير فيكون موجبهما واحدا وبما حررنا لك اندفع ما توهم من قبح التزديد في الموجب
 بعد اعتباره في المقدم افادة النظر في الدليل العلم بالمدلول لانه انما يقبح ذلك التزديد في موجب النظر
 لاني موجب الدليل المنظور فيه ولاجل هذا زاد الشارح قوله لكان واقعا في الدليل وما يتوهم من
 أنه اذا كان موجب النظر العلم بالمدلول كيف يكون ذلك موجب الدليل أيضا فانه يلزم توارد الموجبين
 على شئ واحد

(قوله لان انتفاء النخ) قيد انتفاء الموجب بالنفي والموجب بالمستفاد لان انتفاء الموجب الغير المنفرد
 لا يستلزم انتفاء الموجب الغير المستفاد كالملزوم بالنسبة الى اللازم الاعم

(قوله فاذا اتقى اللازم النخ) على تقدير عدم النظر اتقى الملزوم وهو كون الدليل دليلا

(قوله قلنا انه النخ) أجاب باختيار الشقين ومبناه أن الدليل المنظور فيه ان لوحظ ذاته مع قطع

النظر عن النظر الواقع فيه فاختار الشق الاول وان لوحظ مع النظر فاختار الشق الثاني

(قوله من غير أن يكون محصلا النخ) فيه اشارة الى أن الجواب بالتزديد بأنكم ان أردتم بانوجب

الحاصل فاختار أن الدليل لا موجب له بهذا المعنى وان أردتم المستلزم فاختار الشق الاول فان الدليل متى

يلزم من نفي المزوم) الذي لا مدخل له في حصول لازمه (نفي اللازم أو يوجب العلم به أي) هو بحيث (متى علم) ونظر فيه (علم) وجود الصانع (وهذه الحيثية لا تفارق الدليل على حال نظر فيه أم لا) وذلك لأن هذه الحيثية هي الدلالة بالامكان وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل دليلاً لا الدلالة بالفعل المتوقعة على النظر فيه * الشبهة (العاشرة) الاعتقاد الجازم قد يكون علماً) لكونه مطابقاً مستنداً لموجب (وقد يكون جهلاً) لكونه غير مطابق مستنداً إلى شبهة أو تقليد (ولا يمكن التمييز بينهما) لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد إلى ما يجزم أنه موجب (سيما عند من يقول الجمل مماثل للعلم فإذا ماذا يؤمننا أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلاً) مستنداً إلى شبهة (لا علماً) مستنداً إلى موجب حقيقي (فلنا هذا) الذي ذكرتم (انما يلزم المعتزلة) القائلين بالتماثل بينهما وأما نحن فنقول إذا حصل للنظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتيبها المفضى إلى المطلوب فإنه يعلم بالبدية أن اللازم عنه علم لا جهل يخالف للعلم في الحقيقة ولا يمكنهم التخلص) عن هذا الاشكال (بتميز العلم) عن الجهل (بركون النفس إليه) دون الجهل (فإن ذلك التميز بالركون (مع التماثل) بينهما (مشكل) لأن حكم التماثلين واحد فكيف يتصور الركون إلى أحدهما دون الآخر (وأيضاً فيلزمهم الكفرة المصرون) على اعتقادهم الباطلة الراكون إليها على سبيل الاطمئنان التام وقيل للمعتزلة أن يتخلصوا عنه بأن التماثلات

(قوله وهذه الحيثية لا تفارق النح) فقولكم يلزم أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه دليلاً

ان أردتم انتفاء دلالة بالفعل فلم وان أردتم انتفاء دلالة بالقوة فمنوع

(قوله لموجب) اللام للتعليل متعلق بالكون وليس صلة لمطابقاً

(قوله لوجود النح) ولا فرق بينهما الا باستناد العلم إلى موجب حقيقي واستناد العلم إلى موجب

اعتقادي وبعبارة أخرى لا فرق بينهما الا بالمطابقة وعدمها ولا شك أن الاطلاع على موجب الحقيقي

وعدمه أو المطابقة وعدمها في غاية الخفاء

(قوله سيما عند من يقول النح) أي يتماثلها فإن الاشتباه في التماثلين أكثر بخلاف الضدين

(قوله فإذا ماذا يؤمننا النح) فلا يحصل العلم بأن ما أفاده النظر علم فهذه الشبهة أيضاً تعيد إلى

العلم بكون المفاد علماً لا أفاده العلم

(قوله انما يلزم النح) لأن الاشتباه انما يقع في الامثال لا في الاعداد

(قوله وقيل للمعتزلة النح) يعني أن الفرق بينهما انما هو بالمطابقة وعدمها فإذا أفاد النظر الصحيح

[قوله وقيل للمعتزلة أن يتخلصوا النح] ويمكن أيضاً أن يقولوا الجزم بان اللازم علم لا جهل بواسطة

تختلف بالموارض فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات ميزت البديهة أن اللازم هناك علم لا جهل يخالفه في بعض عوارضه * الطائفة (الثانية) من المتكبرين (المهندسون قالوا انه) أي النظر (يفيد العلم في الهندسيات) والحسابيات لانها علوم قريبة من الافهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط (دون الالهيات) فانها بعيدة عن الاذهان جداً (والغاية) القصوى (فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخذ بالخلق) بذاته تعالى وصفاته وأفعاله (واجتجوا) على ذلك (بوجهين الاول الحقائق الالهية) من ذاته وصفاته (لا تتصور) لا بالضرورة وهو ظاهر

العلم بالمطابقة حصل التمييز بينهما من غير فرق بين القول بالتمثال وعدمه بدخول المطابقة وعدمها في ماهيتهما وخروجهما عنهما

(قوله قريبة من الافهام) أي تنساق اليها بلا كلفة لكون مبادئها الاول اولية من حيث ذاتها ومن حيث مناسبتها للمطالب

(قوله متسقة منتظمة) في التاموس اتقى انتظم ونظم الاولون نظماً ألفه وجمعه فانتظم يعني أن تلك المسائل ظاهر تناسب بعضها مع بعض لا يكاد يقع الغلط فيها من هذه الجهة اذا جعلت بعضها مبادي لبعض

(قوله لا يقع فيها غلط) لكون المبادئ الاول اولية الذات والمناسبة والمبادئ الثواني قطعية الذات بديهة المناسبة مرتبة وقد رتب ترتيباً ضرورياً الاستزمام فلا يقع الغلط فيها لا من حيث المادة ولا من حيث الصورة

[قوله بعيدة عن الاذهان الج] تنساق اليها بكلفة ومشقة لاحتياجها الى غاية التجرد عما ألفه الحس والوهم

[قوله لا تتصور] أي يمتنع تصورها بالكنه كما يرشد اليه الدليل والجواب فلا يرد أن الحكم بعدم التصور يستدعي التصور ففيه تناقض

مقدمتين هما ان هذا حاصله عن قطع يقيني وما هو كذلك فعلم إما بالنظر أو بالحس ولا تسلسل في النظر لانتقاطه عند انقطاع الالتفات كما مر

[قوله الثانية المهندسون] قيل مآل الخلاف يتناوب بينهم الى وجود النظر في القطعيات في الالهيات عندنا وعدمه عندهم وحمل انكارهم على الاعتراف بوجوده في الالهيات قطعاً مع تخلف العلم عنه فيها بعيد جداً

[قوله لا تتصور لا بالضرورة] هذا إما الزامي أو حكم ظني عندهم والا فقد أفاد النظر العلم في الالهيات بعدم تصور الحقائق الالهية وفيه ان الحكم بعدم تصورهما يستدعي تصورهما فيتناقض الا أن يدعي كفاية التصور بالوجه في الظني دون القطعي كما سجد وأيضاً قوله اما لانه لا يتصور الا بالضرورة

ولا بالنظر اما لانه لا شئ من التصورات ينظرى كما ذهب اليه جمع واما لانه اما بالحد وهو مختص بالركب ولا تركيب فى الحقائق الالهية أو بالرسم وأنه لا يفيد العلم بالكنه (والتصديق بها فرع التصور) فامتنع التصديق أيضاً (فلنا لانسلم انها لا تصور بمحاثاتها قطعا) لجواز أن يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء أو يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه الى كنهه حقائقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنهه الملزوم أمراً كلياً (وان سلم) أنها لا تصور بالكنه أصلاً (فيكنى) للتصديق اليقيني

[قوله والتصديق الخ] أى التصديق اليقيني بأحوالها المخصوصة بكل واحد واحد فرع التصور بالكنه اذ لو لم تصور بالكنه جاز أن يكون فى ذاتها ما يمنع التصديق الذى حمل باعتبار التصور بالوجه وبما ذكرنا اندفع ما قبل انه لو كان اليقيني فرع الصور بالكنه لايكون الحكم على الحقائق الالهية بأنها لا تصور يقيناً لانه ليس من الاحكام المخصوصة

[قوله فامتنع التصديق أيضاً] ما يظهر من هذا ان قولهم بعدم افادة النظر الصحيح فى الالهيات العام لاجل انه لا يمكن العلم بها لامتناع ما يتفرع عليه أعنى التصور بالكنه فما قيل أن خلافهم فى الافادة راجع الى الخلاف فى تحقق النظر الصحيح فى الالهيات وعدمه والا فلا يقول ما قل انه مع صحة فيها لا يفيد العلم ليس بشئ

[قوله انها لا تصور بمحاثاتها] أى لا يمكن تصورها كذلك فلا يصح قولكم فامتنع التصديق [قوله أمراً كلياً] أى جارياً فى كل لازم ومازوم

(قوله فيكنى الخ) يعنى التصديق اليقيني منوط بتصور الطرفين على وجه هو مناط الحكم ويجوز أن يكون ذلك أمراً عارضاً فلا نسلم كون التصديق اليقيني فرع التصور بالكنه وما توهم من انه يجوز ان يكون فى ذاته ما يمنع التصديق الحاصل من التصور بالوجه فدفع بعدم التناهي بين مقتضيات الماهية

لو تم لدل على عدم افادة النظر العلم مطلقاً سيما فى البسائط مع انهم قائلون بافادته فى غير ما ذكر اللهم الا أن يقال انهم قائلون بافادته فى غير الالهيات على ان القضية مهمة صادقة فى بعض المواد وهو ما يكون تصور الاطراف ضرورياً وبعدم افادته فيها يعنى السلب الكلى

(قوله ولا تركيب فى الحقائق الالهية) بالاجماع والاتفاق سواء تم الدليل على انتفاء تركيب حقائق صفاته أولا

[قوله بكنه حقيقته] وحقائق صفاته ابتداء فاللازم حينئذ عدم جريان النظر فى التصورات الالهية لافى التصديقات الالهية التى هي المقصد الاقصى

(تصورها بعارضنا) وهو حاصل بلا شبهة (ثم هذا) الذي ذكرتموه (يلزمكم في الظن) لانه أيضاً تصديق متفرع على التصور فيجب أن لا يكون حاصلًا في الالهيات (فما هو جوابكم فهو) بعينه (جوابنا) الوجه (الثاني أقرب الاشياء الى الانسان) وأولاهها بأن يكون معلوما له بحقيقته وأحواله (هويته) التي يشير اليها بقوله انا (وانها غير معلومة) لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق بأحوالها من كونها عرضاً أو جوهرًا مجرداً أو جساماً متصفاً أو

(قوله لانه أيضاً تصديق الخ) فاذا كان التصديق اليقيني متفرعاً على التصور بالكنه يكون التصديق الظني أيضاً كذلك اذ لا فرق بينهما في ان كلا منهما يستدعي تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم فاذا وجب التصور بالكنه في التصديق اليقيني لجواز ان يكون في ذاتها ما يتبع ذلك التصديق وجب في التصديق الظني أيضاً لجواز ان يكون في ذاتها ما يتبع التصديق وقبل الظني لضعفه بجواب ان يكفى فيه التصور بالوجه الذي هو ضعيف بخلاف التصديق اليقيني .

(قوله وأولاهها الخ) أي لكونها حاضرة عنده دائماً والعلم ليس الا حضور للمدرك عند المدرك وفيه اشارة الى ان المراد الاقرب ادراكاً لا ذاتاً

(قوله فانه بديهي لا خلاف فيه) اذ كل أحد يعلم بانه موجود حتى الصياني والمجانين وهذا التصديق ليس بالأحوال المحصورة حتى يستدعي تصويره بالكنه فلا بد انه اذا كان التصديق اليقيني فرع التصور بالكنه عندهم كيف يقولون بحصول هذا التصديق مع عدم التصور بالكنه

[قوله ثم هذا يلزمكم في الظن] لهم أن يقولوا التصور بالوجه يكفى في الظن دون الجزم والفارق ظاهر لان الظن لضعفه يصلح أن يكون مبناه التصور بوجه بخلاف اليقين نعم لا يلزم في الجزم أيضاً التصور بالكنه لكن هذا هو الجواب التسليمي المذكور أولاً

(قوله الثاني أقرب الاشياء الخ) ينبغي أن يقيدوا الاشياء بالغائبة عن الحواس وعدم الاتساق والقرب من الاوهام كيلا ينقض دليلهم بالهندسيات والحسابيات والممكنات ثم انه انما يتم على تقدير تسليم عدم معلومية النفس ان لو كانت أقر بينها في المدركة واذ لا يلزم من أقر بينها اتصالاً أقر بينها ادراكاً الا يرى ان القوة الحاسة لا تدرك نفسها لم يلزم مدعاهم

(قوله لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه) فيه بحث لان التصديق عندهم يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه كاتين من دليلهم الاول واذا لم تكن النفس معلومة من حيث التصور فكيف يقولون هي معلومة من حيث التصديق بالوجود بداهة والحل على بداهة التصديق الظني بوجودها بعيد اللهم الا أن يبنى الكلام على ارادة الزام الخصوم بانها غير معلومة عندهم فلزمكم الاعتراف بما ذكرنا فرادهم بقوله فانه بديهي لا خلاف فيه انه بديهي عندهم لا خلاف فيه بينكم

غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها (اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها) مع تلك الكثرة (الجزم بشئ من الاول المختلفة) المتنافية (التي ذكرت فيها) في تلك الهوية (كما ستقف عليها) على تلك الاول في مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها أقوالاً متناقضة (وإذا كان أقرب الاشياء اليه كذلك) أى بحيث لا يفيد النظر فيه علماً (فما ظنك بأبصارها) عنه وإفادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الأعلى لا من القياس القهري كما ترى (قلنا لا نسلم ان هوية الانسان غير معلومة له) أصلاً (وكثرة الخلاف فيها لا تدل الا على العسر) أى على عسر معرفتها (وأما الامتناع) أي امتناع معرفتها أو عدمها (فلا) تدل عليه تلك الكثرة لجواز أن تكون معلومة لصحة بعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت بما ذكرتم أن هناك نظراً صحيحاً لا يفيد علماً بل ثبت أن تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جداً فيكون ذلك في الالهيّات أشكل ولا نزاع فيه * الطائفة (الثالثة) الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم) يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا (وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم) ولا بد منه (ان علم بقوله) أى اخباره بصدقه في أقواله (لزّم الدور) لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في أقواله كلها

(قوله النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله) الباء بمعنى في كما صرح به الشارح فيما بعد متعلق بالنظر أى النظر في تحصيل معرفته تعالى أو لاجل معرفته تعالى لا يفيد العلم وان كان يفيد الظن ففقد العلم ضروري فمن قال ان لفظ العلم مقحم والحق في العبارة لا يفيد معرفة الله تعالى فقد أقحم نفسه (قوله لان اخباره الخ) وذلك لان الاستدلال منحصر في الاقسام الثلاثة على ما سيحكي والمفيد منها

(قوله قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم) الظاهر ان لفظة العلم مقحم والحق في العبارة أن يقال لا يفيد معرفة الله تعالى وكأنه أراد العلم المتعلق بمعرفة الله تعالى بأن يكون مبادى أيضاً تأمل (قوم لزّم الدور) ان قلت يجوز أن يعلم صدقه بقوله الخصوص وصدقه بان ظهر المعجزة على يده أو الكرامة قلت انما يحصل العلم بالصدق بعد العلم بان الله تعالى صدقه فيما قاله باظهار المعجزة في يده والا فيجوز الكذب من السحرة وأصحاب الاستدراج فليثبت يلزم الدور لان قول المعلم لا يفيد العلم بالله تعالى الا بعد العلم به تعالى فلو استفدنا معرفته تعالى من قول المعلم لدار وعلى ما ذكرنا حمل الابهرى في شرحه قول المصنف لزّم الدور وكأن الشارح تركه لانه يرجع الى علم الصدق بطريق الاستدلال العقلي لا بقوله الا أن يدعي بداهة علم صدق قوله الخصوص وان ما ذكره بيان لميته وأياماً كان فالدور لازم

حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار (وان علم) صدقه فيما يخبر عن الله تعالى (بالعقل ففيه كفاية) في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم (واجيب) عن هذا الوجه (بأنه قد يشارك العقل قوله) في العلم بصدقه (بأن يضع) المعلم (مقدمات يعلم) بالعقل (منها صدقه) فيكون العلم بصدق المعلم مستفاداً منهما معا فلا دور ولا كفاية في الوجه (الثاني لو لم يكن العقل) في معرفته تعالى (لاحتاج المعلم) فيها (الى معلم آخر ويتسلسل واجيب) عنه (بأنه قد يكفي عقله) لكونه مؤيداً من عند الله بخاصية تقتضى كمال عقله واستقلاله في معرفته (دون عقل غيره أو ينتهي الى الوحي) أى ان سلم احتياجه الى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي (والمعتمد) في الرد عليهم (دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة) القطعية (المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة) للنتيجة (استلزاما ضروريا) كما في الاقيسة الكاملة (حصل له المعرفة قطعا) كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من أن العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا بعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هناك

اليقين هو الاستدلال بحال الكلى على حال الجزئ فالعلم بصدقه في هذا الجزئ انما يحصل من العلم بصدقه في جميع الاخبار

(قوله وان علم صدقه بالعقل) بان كان معه دليل يفيد العلم بصدقه كالمعجزة والكرامة أو أحواله الدالة على صدقه

(قوله ففيه كفاية الخ) لان العلم بصدق الخبر فيما أخبر به هو العلم بصدق ما أخبر به فاذا كفى نظر العقل في معرفة صدق المعلم كفى في معرفة صدق ما أخبر به فلا يرد ما توهم من ان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها فلا يلزم من كفاية العقل فيه كفايته فيها (قوله بأنه قد يشارك الخ) جواب باختيار الشق الثالث

(قوله الذي يعلم الاشياء بالوحي) فهو يعلم المعارف الالهية بطريق الضرورة من غير احتياج الى معلم آخر (قوله كما في الاقيسة الكاملة) وهي التي لا تحتاج في الانتاج الى قياس آخر وهو الشكل الاول والقياس الاستثنائي المتمصل

(قوله مكابرة) كيف وذلك العلم حاصل لنا مع العقلة عن المعلم والتعليم

(قوله وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل ففيه كفاية) فيه بحث لجواز أن يعلم صدقه فيه بدليله دال على ان كلامه مطلقاً صادق وليس صدق المعلم من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان المراد بها الامور الغائبة عن الحواس وصدق ما يهتدي اليه بمشاهدة قرائن الاحوال

معلم كان الامر أسهل (وهذا) المعتمد (إنما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم)
 بلا معلم في معرفة الله تعالى (وإما من قال) انه يفيد فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته
 تستلزم العلم بنتائجها لكن (العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة) في الآخرة ولا
 يكمل به الايمان في الدنيا (كلما أخذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان) ألا ترى الى قوله
 صلى الله عليه وسلم أمر أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع أن كثيراً منهم كانوا
 يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم (لم يرد عليه ذلك) المعتمد
 الذي ذكرناه (وطريق الرد عليه اجماع من قبلهم) من هذه الامة (على) حصول (النجاة)
 بالمعرفة الحاصلة بلا معلم (والآيات الآمرة بالنظر) في معرفة الله سبحانه (متكررة)
 متكررة في معرض الهداية الى سبيل النجاة من غير تحجب التعلم) فدل ذلك دلالة ظاهرة
 على أن التعلم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآيات طريق آخر للرد عليهم (لهم) أى
 للملاحدة (وجهان الاول أنه كثر الخلاف) بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو
 كان العقل (باستعمال النظر) كافياً فيها (لما كان) الامر (كذلك) بل كانت العقلاء

(قوله ألا ترى الخ) هذا التنوير على تقدير ان يراد من لا اله الا الله معناه أى حتى
 يأخذوا التوحيد منى وأما على تقدير ان يكون المراد منه تمام الكلمة بان يراد لا اله الا الله الى آخره
 أو يجعل لا اله الا الله علماً لتمام الكلمة فلا تنوير كما لا يخفى
 (قوله وطريق الرد عليه الخ) هذا إنما يتم اذا كان الخصم معترفا بالاجماع الا ان يراد الرد على سبيل
 التحقيق دون الالتزام

(قوله فدل ذلك دلالة ظاهرة الخ) فيه ان الآيات الآمرة انما علم من طريق التعليم من النبي فيكون
 العقل مفيداً للمعلم بمشركة المعلم فتدبر

(قوله حتى يقولوا لا اله الا الله) قيل معناه حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله اذ لا شك
 في عدم انتهاء المقاتلة بقبول التوحيد فقط بدون تصديقه عليه السلام بكونه عليه السلام رسول الله فاكفى
 بالبعض للظهور حينئذ لا دلالة على ان المقاتلة انما كانت بسبب عدم أخذهم التوحيد منه وقيل أخذه
 والقول به من حيث انه متاقي منه عليه السلام يدل على تصديقه في جميع ما أمر به فهذا انتهى المنتاتة به
 (قوله وطريق الرد عليه الخ) وقد يرد أيضاً بان ذلك المعلم هو النبي عليه السلام وكفى به اماماً
 ومرشداً الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى امام يحدد طريق الارشاد والتعليم وتوقف
 النجاة على متابعتة والاعتراف بانامته

الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة (قلنا) ذلك (الخلاف) انما وقع (لكون بعض تلك الانظار) الصادرة عنهم (فاسدة) فترتب عليها عقائد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا (فان المفيد للعلم) عندنا (انما هو النظر الصحيح) لا الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم (الثاني ترى الناس محتاجين) الى معلم (في العلوم الضعيفة) التي يكتفي فيها بأدنى نظر (كالنحو والصرف) والعروض (لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف) لا يحتاجون اليه (في العلوم الموصلة التي هي أبعد العلوم عن الحس والطبع) مع أن المطلوب فيها اليقين (قلنا الاحتياج) الى المعلم (بمعنى السر) أي عبر حصول المعرفة بدونه (مسلم) وما ذكرتم يدل عليه (وأما بمعنى الامتناع فلا) نسلمه ولا يفيد كلامكم (المقصد الرابع) في كيفية افادة النظر (الصحيح للعلم) بالمنظور فيه (والمذاهب التي يمتد بها ثلاثة مبنية على أصول مختلفة الأول مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري (انه) أي حصول العلم عقيب النظر (بالمادة) وانما ذهب الى ذلك (بناء على أن جميع الممكنات مستندة) عنده (الى الله سبحانه ابتداء) بلا واسطة (و) على

(قوله الاحتياج الى المعلم) أي في العلوم الضعيفة

(قوله فلا نسلمه) كيف وأول من استخرجها استخرجها بالفكر فقط

[قوله بالمنظور فيه] أي لاجله

[قوله والمذاهب التي يمتد بها] احتراز عما سيذكره بقوله وهما مذهب آخر الخ لکن نقل في

شرح المقاصد عن الامام الغزالي أنه مذهب أكثر أصحابنا والقول بالعادة مذهب البعض

[قوله أي بلا واسطة] في الاستناد بأن يستند شيء منها الى غيره تعالى ويستند ذلك الغير الى ذاته

تعالى وهذا انتفى كون النظر موجداً للعلم وبكونه قادراً مختاراً أي ان شاء فعل وان شاء ترك من غير

لزوم أحد الطرفين انتفى الاعداد وبعدم العلاقة بوجه بأن لا يتوقف صدور شيء على شيء انتفى التوليد ولو

فسر الاستناد بلا واسطة بعدم مدخلة شيء في آخر يكون هذا الاصل كافياً في بكونه بطريق العادة اذ

(قوله بالعادة) قيل عليه القائلون بان العلم الحاصل عقيب النظر لاجراء العادة جوزوا حصول

الجهل عقيب النظر الصحيح والعلوم عقيب النظر الفاسد وهو يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة

والجواب ان جواز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلوم عقيب الفاسد لا ينافي عدم وقوعه كما

لا ينافي جواز التكليف بالحال عدم وقوعه فلا يوجب ارتفاع الامان على الادلة الصحيحة كما لا يوجب

ارتفاعه عن سائر العلوم المادية فلا محذور

(قوله وعلى انه تعالى قادر مختار) أراد بالاختيار ههنا الاختيار المطلق وهو الذي ليس في موصوفه

(أنه تعالى قادر مختار) فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه أيضاً (ولا علاقة) بوجه (بين الحوادث) المتعاقبة (الابجراء المادة بخلق بعضها عقيب بعض كالأحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء) فليس للماسة والشرب مدخل في وجود الأحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله أن يوجد الماسة بدون الأحراق وأن يوجد الأحراق بدون الماسة وكذا الحال في سائر الأفعال وإذا تكرر صدور فعل منه وكان دائماً أو أكثرية يقال أنه فعله بإجراء المادة وإذا لم يتكرر أو تكرّر قليلاً فهو خارق

في الأعداد والتوليد يتوقف العلم على النظر ويكون قوله وعلى أنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة مستدركا

[قوله فلا يجب عنه صدور شيء] أي نظراً إلى ذاته فلا ينافي وجوبه بتوسط الاختيار

[قوله ولا يجب عليه] نظراً إلى ذاته فلا ينافي وجوبه عليه ولزومه إياه بواسطة الوعد

[قوله ولا علاقة الخ] عطف على قوله قادر مختار ولم يعد كلمة على ههنا إشارة إلى كمال المناسبة بينهما فإن عدم العلاقة يفيد كونه قادراً على كل واحد بلا واسطة بخلاف ما إذا وجدت العلاقة فانه حينئذ تكون القدرة على الموقوف بواسطة القدرة على الموقوف عليه

[قوله وكان دائماً أو أكثرية الخ] اكتفى في شرح التجريد الجديد في كونه عادياً بمجرد التكرار والحق ما ذكره الشارح

(قوله وإذا لم يتكرر) أي لم يتعصف بالتكرار في حال صدوره بأن لم يسبقه مثل فلا ينافي تكراره بصدوره مرة ثانية كونه خارقاً للعادة فلا يرد أن معجزات الأنبياء عليهم السلام قد تكررت صدورها كإحياء الموتى وإبراء الأكهم والابصر وانقلاب العصاة مع أنها خوارق للعادة والمراد عدم التكرار من حيث خصوصه والأجتماع المعجزات عادية تجري عادته تعالى بخلق المعجزات على أيدي الأنبياء عليهم السلام امتدداً لهم بقي ههنا شيء وهو أنه إنما يتم ذلك إذا ثبت عدم اشتراك معجزة واحدة أو كرامة واحدة بين نبيين أو وليين في زمانين وهو وإن أمكن ادعاؤه في المعجزة لا يمكن ادعاؤه في الكرامة إلا أن يقال ليس كل كرامة خارقاً للعادة فإن شفاء المريض بالدعاء كرامة وليس بخارق للعادة لأنه جرى عادته تعالى بقبول دعاء العلماء وجعله سبباً للإجابة

(قوله فهو خارق للعادة أو نادر) نشر على ترتيب اللف

شأنية وجوب لاعنه ولا عليه ولهذا فرع عليه قوله ولا يجب عليه أيضاً وأراد به في آخر المقصد مالا وجوب عنه فقط كما هو المتبادر الشائع والأقرب أن يفرع عدم الوجوب عليه على بطلان قاعدة التحسين والتفويض

للمادة أو نادر ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمى أو أكثرى فيكون عادياً (الثنائى مذهب المعتزلة أنه) أي حصول العلم بعد النظر (بالتوليد) وذلك أنهم لما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد (ومعنى التوليد عندهم كما سيأتى أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر كحركة اليد والمفتاح) فان حركة اليد أوجبت لفاعله حركة المفتاح فكلاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد (والنظر فعل للعبد واقع بمباشرة) أى بلا توسط فعل آخر منه (يتولد منه فعل آخر هو العلم) بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة ما سيأتى فى إبطال قاعدة التوليد (واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فمقاس الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر

[قوله أو أكثرى] ذكره لجرد دفع لجلاج الخضم على تقدير الاكتفاء على الدوام بأن يقول لانهم دوامه وانما يثبت ذلك لو علم عدم تخلف العلم عن النظر الصحيح في صورة من الصور ودونه خراط القتاد فلا يلزم تحقق الأكثرية ولذا اكتفى في شرح التجريد الجديد على الدوام وتجويز كونه أكثرى لابناني الكلية التي ادعيناها وهي أن كل فطر صحيح مادة وصورة لا يعقبه ضد العلم بفيد العلم بالمنظور فيه لان المراد بفيد العلم دائماً أو أكثرى والمحمول المقيد بالترديد المذكور ثابت لكل فطر صحيح فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام

[قوله أن يوجب فعل الخ] المراد بالفعل في الموضعين الاثر لا التأثير بدليل تمثيلهم للتوليد بحركة اليد وحركة المفتاح فلا يرد أن العلم ليس بفعل وكذا النظر ببعض التفسيرات [قوله لفاعله] متعلق بيوجب واحتز به عن المطاوع نحو كسره فانكسر فان فيه إيجاب فعل فعلاً آخر لكن ليس ذلك لفاعله

(قوله وهو دائمى أو أكثرى) اعتبار الأكثرية باعتبار جواز طرو الغفلة أو النوم أو الموت على الناظر فلا ينافي الكلية التي ادعيناها في افادة النظر الصحيح كما ظن وأما اعتبار الدوام فبالنظر الى أن يراد العلم بعد النظر الصحيح الذي لا يعقبه مناف للعلم وقيل قوله أو أكثرى تنزىلى أي فلا أقل منه أو بالنسبة الى البليد المتأخر كما أشار اليه في شرح المطالع

(قوله فعل لفاعله فعلاً آخر) أراد بالفعل الاثر الحاصل من القادر أعم من أن يكون بواسطة أو لا بها لانفس التأثير فلا يرد ان العلم ليس من مقولة الفعل وكذا الحركة

(قوله فمقاس الاصحاب الخ) اعترض عليه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه شائداً الى القياس الشرعى

وسيشير اليه الشارح

إلزاماً لهم) حيث قالوا النظر للماد لا يواد العلم اتفاقاً فوجب أن يكون النظر المبتدأ كذلك (اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم) بالمنظور فيه (وأجابوا) أي الممتزلة (بأننا إنما قلنا بعدم توليد التذكر لعلّة فارقة) لا توجد في ابتداء النظر (هي عدم مقدورية التذكر) فإنه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من أفعاله تعالى فلو كان مولداً للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم أيضاً من أفعاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح (فان صح) ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر (بطل القياس) الفقهى الذى ذكرتموه لان اللة غير مشتركة (والا)

[قوله النظر للماد الخ] المطابق لما سبق النظر المتذكر الا أنه أورد لفظ الماد ترويحاً للقياس بأنه هو النظر المبتدأ لا فرق بينهما الا باعتبار الوقوع في الوقت الاول والثاني ومن المعلوم أن الوقت لا دخل له فيكونان متساويين في عدم التوليد

[قوله اذ لا فرق الخ] لان ما يعود اليه الاستلزام الصحة من حيث المادة والصورة وهي متحدة فيهما (قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية) أي المعارف التي حصلت بالنظر يقطع التكليف بها حال تذكر النظر لكونها ضرورية من فعل الله كذا أفاده الشارح في مباحث التوليد فلا يكون الايمان بها فرضاً دائماً بعد حصولها ولانها بعد حصولها اما ضرورية فتكون غير مقدورة واما نظرية وليس الموجب لها ابتداء النظر لانه مشروط بعدم حصول العلم فلموجب لها تذكره والمفروض أنه فعل الله تعالى فيكون العلم المترتب عليه فعله تعالى أيضاً فلا يكون مكلفاً به وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل من أنه إنما يلزم الارتفاع اذا كانت المعارف النظرية الحاصلة من التذكر كلها غير مقدورة لنا أو غير حاصلة الا بالتذكر وما قيل من أننا لا نعلم بطلان اللازم اذ التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف المعارف بتكميل الحاصل

[قوله بطل القياس الفقهى] فيه اشارة الى أنه على تقدير تمامه قياس فقهى لا يفيد اليقين

[قوله لان اللة غير مشتركة] لان ابتداء النظر مقدور

(قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية) أي لا تبقى واجبة بمعنى أن لا يكون مأموراً بها فلا يرد منع بطلان اللازم بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف المعارف بتكميل الحاصل وذلك لان معنى ان المعارف لا يكلف انه لا يتجدد له الامر والايجاب لان معلومه يخرج عن كونه مأموراً به وعلى هذا يندفع أيضاً ما يقال من ان الارتفاع إنما يلزم اذا كانت المعارف النظرية كلها غير مقدورة لنا وغير حاصلة الا بالتذكر وان قيد المعارف النظرية بالحاصلة من التذكر يمنع بطلان اللازم فتأمل

أى وان لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر (منعنا الحكم) الذى هو التوليد (والزمن التوليد ثمة) أى فى التذكر فان أبا هاشم صرح بأن التذكر السامح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذى يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله (والحاصل انه) أى قياس الاصحاب (قياس مركب) يعنى مركب الاصل (والخصم فيه بين منع) وجود (الجامع) فى الفرع (ومنع) وجود (الحكم) فى الاصل فانه يقول عدم التوليد فى التذكر معطل عندى بعدم المقدورية فان صح هذا لم توجد العلة فى الفرع الذى هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية فى التذكر منعنا عدم توليده (وأيضاً) جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق قالوا (التذكر) انما يكون (بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله) فلا يلزم من عدم توليد التذكر لثلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد

(قوله والذى يفعله العبد الخ) أى التذكر الذى يفعله العبد فقد صرح بان التذكر المقدور مولد للعلم أى لتذكره

(قوله مركب الاصل) القياس المركب ما يستغنى القياس فيه عن اثبات الحكم فى الاصل لاعتراض الخصم به مع ان الخصم يمنع كون الحكم فيه معللاً بعلة المستدل اما بمنع عليها أو بمنع وجودها فيه والاول مركب الاصل أى الحكم لاجتماع قياسين على ثبوته والثانى مركب الوصف

(قوله والخصم فيه بين الخ) أى الخصم فى الجواب دائر بين هذين الامرين

(قوله جواب آخر الخ) فى الجواب الاول منع لعلية علة المستدل أعنى كونه نظراً صحيحاً بإبداء علة أخرى أعنى عدم المقدورية والثانى منع لعليتها استقلالاً بإبداء شرط هو لزوم تحصيل الحاصل وما قيل ان لزوم تحصيل الحاصل انما يظهر فيما اذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه وليس بشئ لانه

[قوله قياس مركب] القياس المركب قياس يستغنى القياس فيه عن اثبات حكم الاصل بموافقة الخصم له مع ان الخصم يكون مانعاً ليكون الحكم فيه معللاً بعلة المستدل اما بمنع عليها أو بمنع وجودها فيه والاول مركب الاصل والثانى مركب الوصف والتفصيل مذکور فى كتب الاصول

[قوله لثلا يلزم تحصيل الحاصل] قبله هذا انما يظهر فيما اذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه والظاهر ان كلامهم عام بل قد صرح الشارح فى الالهيات بأن المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه أيضاً والحق ان المنظور فيه ان كان معلوماً مشاهداً للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوماً غير مشاهد فهو يفيد تذكره وان صار نسبياً ملبساً فهو يستلزم العلم به فتأمل

ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا الحال (الثالث مذهب الحكماء أنه بسبيل الاعداد فان المبدأ) الذي تستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم (عام الفيض ويتوقف حصول الفيض) منه (على استعداد خاص يستدعيه) أى ذلك الفيض (والاختلاف) في الفيض إنما هو (بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن) اعداداً تاماً (والنتيجة تفيض عليه) من ذلك المبدأ (وجوباً) أي لزوماً عقلياً (وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو أنه) يعني العلم الحاصل عقيب النظر (واجب) لازم حصوله عقيب عقله (غير متولد منه) قيل أخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالوا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بأن مرادهما الوجوب العادي دون العقلي (اما وجوبه) عقلاً (فلا تأتلف ضرورة) وبديهية (أن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث) واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة (امتنع أن لا يعلم أن العالم حادث) وهذا الاستدلال جار في سائر الأشكال والاليسة اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها (وأما أنه غير متولد) من النظر (فلاستناد جميع الممكنات) والحوادث (الى الله تعالى ابتداء) فيكون العلم عقيب النظر واقفاً بقدرته لا بقدره العبد

على تقدير الغفلة عن المنظور فيه اللازم تذكر العلم لا العلم ولذا صرح الشارح في الالهيات بان المراد سورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه أيضاً

(قوله فان المبدأ الذي النخ) وهو العقل الفعال أو الواجب تعالى بتوسط سلسلة العقول
(قوله امتنع ان لا يعلم النخ) ضرورة اندراج الاسغر في الاوسط والاوسط في الاكبر
(قوله وهذا الاستدلال النخ) فلا يرد ان الاستدلال المذكور انما يجري في الشكل الاول فقط
(قوله واقفاً بقدرته) ابتداء لا تولداً من شئ
(قوله لا بقدره العبد) لا ابتداء ولا بواسطة النظر الصادر منه فلا يكون النظر مولداً له فتدبر
فانه قد زل فيه أقدام

[قوله اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها] فيه ايها الى دفع الاعتراض على عكس أمر بنف الدليل بما يلزم من العلم به العلم بتي آخر بما عدا الشكل الاول فتأمل

(قوله فيكون العلم عقيب النظر واقفاً بقدرته لا بقدره العبد النخ) هذا يدل على ان مراد الامام نفي التوليد من فعل العبد لا نفي التوليد من النظر من حيث هو لان عدم وقوع العلم بقدره العبد لا ينافي تولده من النظر الذي هو فعل الله تعالى عنده أيضاً فلو قال الشارح في تحرير مذهب الامام غير متولد من

(وهذا) المذهب (لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله) ابتداء (وكونه قادراً مختاراً)
 وانه (ومع القول بأنه) (لا يجب على الله شيء) اذ لا وجوب عن الله (كما تزعمه الحكماء
 القائلون بأنه موجب لا مختار) ولا (وجوب) عليه (أيضاً) كما تزعمه المعتزلة وانما يصح إذا

(قوله لا يصح مع القول الخ) لان القول بالاستناد ابتداء بنى لزوم العلم من النظر بان يكون
 علة موجبة له فيكون اللزوم بينهما لزوم للمعلول للعلة والقول بكونه تعالى مختاراً أى يصح منه الفعل والتك
 بالنسبة الى كل مقدور بنى لزوم العلم للنظر بان يكونا معلولى علة موجبة لارتباط أحدهما بالآخر بحيث
 يمتنع التخلف فلا لزوم من النظر ولا للنظر فانتفى اللزوم بينهما وبما ذكرنا اندفع الجواب الذى ذكر
 فى شرح المقاصد من ان وجوب الأمر كالعلم مثلاً بمعنى امتناع انفكاكه عن أثر آخر كالنظر لا ينافي
 كونه أثر المختار جائز الفعل والتك بان لا يخلقه ولا ملزومه لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر الاوازم
 انما النافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه أصلاً

(قوله بأنه لا يجب على الله شيء) لا من ذاته ولا من غيره وهذا حكم لازم للمختار بالمعنى المصطلح
 المذكور ولذا فرعه الشارح فيما سبق على كونه مختاراً ذكره ليظهر ان منافاة كونه مختاراً لوجوب العلم
 بعد النظر بمعنى اللزوم العقلي لمنافاته للزومه

(قوله اذ لا وجوب الخ) استدلال على انتفاء الوجوب عليه مطلقاً بانتفاء فرديه المنحصر فيها فلا
 مصادرة وليس دليلاً لقوله لا يصح مع القول الخ أما أولاً فلانه بعد ملاحظة الاستناد ابتداء وكونه
 مختاراً لا يحتاج الحكم بعدم صحة المذهب المذكور الى دليل وأما ثانياً فلانه لا يبنى الوجوب من النظر
 وانما يبنى الوجوب له كما عرفت فلا يتم التقريب

(قوله كما تزعمه المعتزلة) بناء على القول بالحسن والتبجح العقليين

(قوله وانما يصح الخ) حصر الصحة على حذف قيد الابتداء اذ كونه تعالى فاعلاً مختاراً بالمعنى
 المذكور مما اتفق عليه أهل السنة بخلاف الاستناد ابتداء فانه قول بعض الأشعرية على ما صرح به
 فى شرح المقاصد

فعل العبد وقال هنا فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عقيبه واقماً بقدرته لا بقدره العبد لكان أظهر
 (قوله اذ لا وجوب عن الله تعالى ولا عليه) ليس تعليلاً لكونه تعالى قادراً مختاراً وانه لا يجب
 عليه تعالى شيء والا لزم المصادرة كما لا يخفى بل تعليل لان هذا المذهب لا يصح مع القول بأنه تعالى
 قادر مختار وانه لا يجب عليه شيء والتقريب ظاهر فان هذا المذهب يشتمل على القول بالوجوب فاما
 عنه وإما عليه

[قوله وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء الخ] انما اختار فى صحة المذهب المذكور حذف قيد الابتداء
 بل حصر الصحة فيه فلم يذكر حذف أحد القيدين الباقيين مع انه ذكر أولاً انه لا يصح مع القول

حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله سبحانه وجوز أن يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يتمتع تخلفه عنه عقلاً فيكون بعضها متولداً عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما تقول الممتزلة في أفعال المباد المصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفاعل الواجب اذ يمكنه أن يفعله بإيجاد ما ما يوجبه وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الواجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحينئذ يقال النظر صادر بإيجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه إيجاباً عقلياً بحيث يستحيل أن ينفك عنه (المقصد الخامس) شرط النظر اما مطلقاً (سواء كان صحيحاً أو فاسداً) فبعد الحياة أمران الاول (وجودي وهو (وجود العقل) الذي هو مناط التكليف (وسياق تفسيره الثاني) عدي وهو (عدم ضده) أي ضد النظر وهو ما ينافيه

(قوله لبعض آثاره مدخل) أي في التأثير بان يكون علة موجبة له

(قوله ووجوب الخ) يعني انه قادر مختار فيه بواسطة ما يوجبه وان لم يكن مختاراً فيه ابتداء

(قوله شرط النظر) أي في فادته العلم بالمطلوب فلا يرد على الحصر شروط تحققها كالمعلومات والمطلوب والمحل والعقل والزمان والمكان وبما حررنا اندفع الشكوك التي أوردتها بعض الناظرين على قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب وأما العلم بوجه آخر فلا بد منه وعلى قوله والجهل المركب به كالا ينفق

بالامور الثلاثة بناء على ان القول باستناد الجميع اليه تعالى ابتداء بالمعنى المراد هنا يستلزم القول بأنه قادر مختار كما يشير اليه الشارح في بحث التدم وكذا يستلزم سلب الوجوب عليه تعالى لان هذا الوجوب متفرع على قاعدة التحسين والتقييح وهذه القاعدة تقضي الى القول باستناد بعض الاشياء اليه تعالى بواسطة بعض كاثواب بواسطة الطاعة لحذف كل من القيدتين الاخيرين يستلزم حذف قيد الابتداء وبما ينبغي أن يعلم انه أراد هنا بالاستناد ابتداء كما دل عليه سياق كلامه أن لا يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يتمتع تخلفه عنه عقلاً كما هو مذهب الشيخ وغيره من أهل السنة لا أن يكون تعالى هو الموجد ابتداء أي من غير واسطة إيجاد شيء آخر بأن يكون الله تعالى موجوداً شيئاً وذلك الشيء موجداً لآخر فيكون الله تعالى موجداً لذلك الآخر بتوسط الشيء الاول كما ذهب اليه الفلاسفة فعلى هذا يندفع أيضاً اعتراض بعض الافاضل بان ما ذكر من المذهب يصح وان لم يحذف قيد الابتداء بناء على ان معنى الاستناد ابتداء هو المعنى الاخير فلا ينافي القول بالتوليد

(قوله شرط النظر اما مطلقاً فبعد الحياة أمران) أراد شرط النظر من حيث انه نظر لا من حيث انه حركة في الكيف فانه يحتاج من الحيثية الاخيرة الى المتحرك وما فيه الحركة ونحو ذلك ولذلك لم يتعرض للمقدمات والعالم المحل

(فنه) ما هو (عام) يضاد النظر وغيره (وهو كل ما هو ضد الإدراك) مطابقة من النوم والنفلة والفتية فانه يضاد النظر لاستلزامه الإدراك (ومنه) ما هو (خاص) يضاد النظر بخصوصه (وهو العلم بالمطلوب) من حيث هو مطلوب وأما العلم به من وجه فلا بد منه ليمكن طلبه (والجهل المركب به) أعني الجزم به على خلاف ما هو عليه (إذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه) أما صاحب الاول فلا امتناع طلب العلم مع حصوله وأما صاحب الثاني فلا أنه جازم بكونه عالماً وذلك ينتميه من الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف للشك الذي هو شرط النظر عند أبي هاشم (فان قلت) ان كان العلم بالمطلوب مضاداً للنظر منافياً له (فماذا تقول فيمن يعلم شيئاً بدليل ثم ينظر فيه ثانياً ويطلب دليلاً آخر) اذ يلزم حينئذ اجتماع المتناقضين (قلت النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني) يعني أن المقصود بالنظر هنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة

(قوله اجتماع المتناقضين) وهما العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب وعدم العلم به عند إقامة الدليل الثاني

(قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب) قيل عليه النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاسلة عنده لتحصيل مطلوب ما غاية الامر ان المطلوب لكونه حاصلاً لا يحصل ثانياً والجواب ان مطلوباً معيناً اذا كان حاصلاً لم يكن النظر لتحصيله ولا لتحصيل مطابق موجود في ضمنه فان كلا منهما تحصيل الحاصل بل لمطلوب آخر فالمطلوب من حيث هو مطلوب غير معلوم وهو المطلوب وبالجملة الكلام في النظر المتعارف المشتمل على حركتين ولا يتأني فيه ما ذكر

[قوله وأما العلم به بوجه آخر الخ] قيل يرد عليه ان الغافل عن المطلوب ربما تصرف في مقدمات حاسلة عنده أو ملقاة اليه ورتبها فأدنه الى المطلوب وأنت خبير بان هذا لا يتأني على رأي من يوجب في الفعل الاختياري تصور فائدة فان النظر فعل اختياري لا بد لفاعله من تصور وصول الى علم فقد تحقق علم المطلوب بوجه فان قلت لا يتعين ذلك قلت الكلام في النظر المتعارف

(قوله والجهل المركب به) فان قلت اذا جاز النظر في الدليل الثاني بمعرفة وجه دلالاته جاز أن يطلب الجاهل جهلاً مركباً معرفة وجه دلالة مقدمات يقينية مخزونة عنده فيحصل اليقين فما معنى اشتراط عدم الجهل المركب قلت الجهل المركب الذي يشترط عدمه في النظر هو الجهل المتعلق بمطلب بهذا النظر بالذات ولا جهل مركباً فيها ذكر بالنسبة الى وجه الدلالة حتى يلزم المحذور قيل ويرد عليه ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاسلة عنده أو ملقاة اليه ورتبها غافلاً عن خصوصية ما تؤدي اليه فأدنه الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وقد تحققت اندفاعه بما سبق فليتأمل

بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه (وهو) أى هذا الوجه (غير معلوم) فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه الذى هو النتيجة فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلًا والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثانى زيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذى يطلب به العلم بالمنظور فيه وأما عدم الظن به على ما هو عليه أو على خلافه فليس شرطاً له (وأما) الشرط (للنظر الصحيح) على الخصوص (فأمر ان الاول أن يكون) النظر (فى الدليل) وستعرفه (دون الشبهة) وهي التي تشبه الدليل وليست به (الثانى أن يكون) النظر فى الدليل (من جهة دلالاته) على المدلول وهي أمر ثابت للدليل ينقل الذهن بملاحظته من الدليل الى المدلول كالحديث أو الامكان للعالم (فان النظر فى الدليل لا من جهة دلالاته لا ينفع) ولا يوصل الى المطلوب لانه بهذا الاعتبار أجني منقطع التعلق عنه كما اذا نظر فى العالم باعتبار صغره

(قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل الخ) أى المقصود بالنظر الثانى هو العلم بالنتيجة من حيث دلالة الدليل الثانى عليه لا العلم بنفسها وليس المراد أن المقصود هو العلم بوجه الدلالة على ما فهم حتى يرد ان الدليل انما هو لافادة العلم بالنتيجة لا افادة العلم بوجه الدلالة وان كان لازماً له
(قوله وهو أى هذا الوجه غير معلوم) فالمطلوب من حيث هذا الوجه لا يكون معلوماً
(قوله العلم بالمنظور فيه) أى من حيث ذاته لا من هذه الحيثية
(قوله فليس شرطاً له) أى العلم بالمنظور فيه بل هو شرط للنظر الذى يطلب به الظن بالمنظور فيه على اختلاف درجاته
(قوله الاول الخ) الشرط الثانى مفقود عن الاول الا انه حاول التفصيل فلهذا اعتبر كل واحد شرطاً برأيه

(قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل الخ) ولا يرد ان النتيجة ليست ذلك لان المطلوب لا يختص بمجردها بل اذا اشتمل على ما يمكن أن يكون مقصوداً كفى فانه كما نقاد نقاد لوازمها وقديقال الطلب على تقدير عدم حصول المطلوب بالاول بأن يعرض شبهة فيه فتأمل
(قوله فليس شرطاً له) هذا اذا كان المطلوب العلم وأما اذا كان المطلوب الظن على ما هو عليه فعدم الظن على ما هو عليه شرط وبالجملة درجات الظنون متفاوتة والشرط أن لا يكون مافى درجة المطلوب أو أقوى منه حاصلًا
(قوله الثانى أن يكون النظر فى الدليل) قبل اشتراط هذا الامر الثانى يعني عن اشتراط الاول لاستلزامه اياه وأمره هين

أو كبره وطوله أو قصره ﴿ المقصد السادس ﴾ النظر (في معرفة الله تعالى) أى لأجل
تحصيلها (واجب اجماعاً) منا ومن المعتزلة وأما معرفته تعالى فواجبة اجماعاً من الأمة
(واختلف في طريق ثبوته) أى ثبوت وجوب النظر في المعرفة (فهو) بمعنى طريق
الثبوت (عند أصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل أما أصحابنا فلهم) في إثبات وجوب النظر
المؤدى الى المعرفة (مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر) من الآيات والاجاديت
الدالة على وجوب النظر في المعرفة (نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض
وقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يمحى الارض بعد موتها) فقد أمر بالنظر
في دليل النشأت وصفاته (والامر للوجوب) كما هو الظاهر المتبادر منه (ولما نزل ان في
خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لأولى الالباب قال عليه الصلاة
والسلام ويل لمن لا كها) أى مضمها (بين لحية) أى جانبى فيه (ولم يتفكر فيها) فقد
أوعد بترك التفكير في دلائل المعرفة (فهو واجب) اذ لا وعيد على ترك غير الواجب (وهذا)

(قوله واختلف في طريق ثبوته) لما لم يكن الاجماع منا وعن المعتزلة حجة على غيرنا والاجماع
لا يدل من مستند ذكر استدلال كل من الفريقين على المدعى فلا يرد انه بعد ثبوت الاجماع على وجوب
النظر لا حاجة في ذلك الى ان يتمسك بدليل آخر
(قوله في دليل النشأت وصفاته) لتحصيل المعرفة بهما

(قوله واجب اجماعاً منا ومن المعتزلة الخ) فان قلت الثمانية من المعتزلة قالوا بضرورة المعارف
كلها فكيف حكم بتحقيق الاجماع منهم في وجوب النظر بمعرفة الله تعالى قلت مرادهم بالضرورة معنى
الاضطرارية يعنى ان المعارف ليست فعلاً اختيارياً مباشراً للعبد ولهذا قال المعرفة متولدة من النظر كما
سيجيء في خاتمة الكتاب

(قوله أما أصحابنا فلهم مسلكان) فان قلت لما سلف ان النظر واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة كان
التمسك بهذا الاجماع كافياً في إثبات وجوبه الشرعى فلا حاجة الى هذه المقدمات ودفع الاعتراضات كما لا
يخفى اللهم الا أن يقال الاجماع المستدل به هو اتفاق علماء عصره على حكمه وبمجرد اجماعنا مع المعتزلة
لا يكتفى وفيه ما فيه تحقيق الاجماع المذكور بعد قول الاصحاب بذلك الوجوب فلا يجوز أن يتمسكوا لذلك
القول بالاجماع والإدار

(قوله نحو قوله تعالى قل انظروا) الآية فان قلت المفهوم وجوب النظر في مصنوعاته والتفكير فيها
لا في معرفة الله تعالى على ما هو المدعى قلت المراد من الآية إيجاب التفكير في المصنوعات للاستدلال بها
على معرفة سائرها كما صرحوا به

المسلك (لا يخرج عن كونه ظنيا) غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون
الخبر المنقول من قبيل الآحاد (و) المسلك (الثاني وهو المعتمد) في اثبات وجوب النظر
(ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا) من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم
قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي
(وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب) المطلق الا به (فهو واجب) كوجوبه (وعليه
اشكالات الاول) ان وجوب المعرفة يتوقف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها

(قوله غير قطعي الدلالة) على المطلوب أما لشبهة في المتن باحتماله معنى آخر غير الوجوب أو لشبهة
في السند كما في خبر الآحاد

(قوله قد يحصل بالتقليد) كما قد يحصل بالدليل الظني وما قالوا من ان التقليد خارج عن العلم بقيد
الاثبات فالمراد به التقليد الجازم بقرينة خروج الظن من أي طريق كان بقيد الجزم
(قوله كوجوبه) أي ان عيناً فعيماً وان كفاية فكفاية
(قوله يتوقف على امكانها) اذ لا تكليف بالمتنع

(قوله وليس امكانها الخ) يريد انها لو كانت ممكنة فالامكان لكونه نسبة بين الشيء ووجوده يكون
بالنسبة التي كونها وحصولها في الذهن وليس بالنسبة الى كونه بطريق الضرورة لان الانسان لو خلى من

(قوله غير قطعي الدلالة) لو ضم اليه قوله أو المدلول لكان أظهر اذ كون خبر الواحد من قبيل غير
قطعي الدلة مطلقاً انما يتم اذا كانت الظنية في المتن مستلزما للظنية في نفس الدلالة وذا غير ظاهر
(قوله ولان العلم الخ) وأيضاً الخطاب يخص الرسول عليه السلام ظاهراً واعلم ان الظني ان جاز
حصوله بالتقليد كما هو الظاهر دراية فقوله وذلك قد يحصل الخ ظاهر وان لم يكن الحاصل به الا الجزم
كما يشعر به تصريحهم بخروجه عن تعريف العلم الثابت لا الجزم فوجه ذلك القول حمل التقليد على اللغوي
وأما حمل الظن على ما يقابل اليقين فللفظ الغالب آب عنه كما هو الظاهر

(قوله وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية) والا فاصح قوله وهي لا تتم الا بالنظر ولان الضرورية
تستلزم عدم المقدورية وغير المقدور لا يكلف به بالفعل اجماعاً وان جاز عندنا كاسبق ومعرفة الله تعالى
كلف بها العباد وأما ما ذكره الشارح من قوله لان الانسان لو خلى الخ فقد يعترض عليه بان الشرطية
ليست ببيديه ولا مبرهنا عليها فيرد عليه المتع بانا وان لم نجد من أنفسنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يوجد
شخص من الاشخاص يجده فان قلت لو كان ضروريا لوجدنا نحن أيضاً قلت الضروري قد يتوقف على
شيء لا يحصل للبعض وان جاز حصوله

ضرورية لان الانسان لو خلى ودواعى نفسه من مبدأ نشوءه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك أصلاً والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا (امكان معرفة الله تعالى فرع افادة النظر العلم مطلقاً) أى فى الجملة (وفى الالهيات) خاصة (وفىها بلا معلم وقد مر الاشكال عليه) أى على كل واحد منها فى تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة (قلنا وقد مر) أيضاً (الجواب عنه) أى عن ذلك الاشكال (الثانى) انا وان سلمنا امكان معرفته تعالى لكن لا نسلم امكان وجوبها شرعاً لان وجوبها كذلك انما يكون بإيجاب الله تعالى وأمره وهو غير ممكن اذ (إيجاب المعرفة اما للمعارف) به تعالى (وهو تحصيل الحاصل) أى تكليف بتحصيله وذلك ممتنع (أو لغيره وهو تكليف الغافل) فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو أيضاً باطل (قلنا) المقدمة (الثانية)

النظر لا يجد من نفسه بعد الالتفات العلم بذلك أى بكونها ضرورية أى حاصلة فى الذهن بدون نظر والضروري لا يكون كذلك أى لا يجد الانسان من نفسه العلم به بعد الالتفات والا لجاز أن يكون لنا علوم ضرورية لا نعلمها وبما حررنا ظهر ان الاعتراض على ما ذكره الشارح بان الشرطية ليست بيديه ولا مبرهن عليها فيرد النع عليه باننا لم نجد من أنفسنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يوجد شخص من الأشخاص يجده ليس بشيء ملشؤه سوء الفهم وما قيل فى بيان ان ليس امكانها باعتبار كونها ضرورية من انه لو كان كذلك لما صح قوله وهي لا تتم الا بالنظر ولان الضرورية تستلزم عدم المقدورية وغير المقدور لا يكتن به اجماعاً ففيه ان مقصود المعارض عدم امكان المعرفة فى نفس الأمر ليتفرع عليه عدم وجوبه فى نفس الأمر وعلى هذا التقرير يكون الزامياً

(قوله بله باعتبار الخ) أى بل يكون امكانها باعتبار كونها مستفادة من النظر

(قوله وفيها بلا معلم) لان الكلام على تقدير كون امكانها باعتبار استفادتها من النظر استقلالاً كيلاً يكون التكليف بالمعرفة تكليفاً بما لا يطاق واذا كان امكانها باعتبار استفادتها من النظر بمعونة التعليم يكون حصولها موقوفاً على فعل الغير فلا يكون اختيارياً

(قوله وفيها بلا معلم) فيه تأمله لجواز المعرفة بافادة النظر الجامع للتعليم فتفرع امكانها على افادة النظر العلم فى الالهيات بلا معلم ممنوع لا يقال المدعى ان المعرفة بلا معلم واجب فيلزم يظهر التوقف لاننا نقول سياق الكلام بآياه أما أولاً فلانه ادعى الاجماع على هذا الوجوب ومن يعتبر ايمان المتلد لا يقول بالوجوب بدون التعليم اذ عدم ايجاب التعليم ليس ايجاباً لعدمه وأما ثانياً فلان قوله فى جواب الاشكال السابع قلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة النظر يدل على ان المدعى وجوب المعرفة بالتعليم أو بدونه

الغائلة بأن تكليف غير المارف باطل لكونه غافل (ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه)
وتصوره (لا العلم) والتصديق (به كما سر) من أن الغافل من لا يفهم الخطاب أو لم يقل له
ذلك مكاف لا من يعلم أنه مكلف (الثالث) سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعاً لكن
لا نسلم وقوعه (فوالكم أجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع) منهم على وجوبها (عادة
كلى) أى كالاجماع منهم على (أكل طعام) واحد (و) على (كلمة) واحدة (في آن)
واحد (قلنا يجوز) يجوز الاجماع منهم (فيما يوجد) فيه (أمر جامع) لهم (عليه) كوجوب
المعرفة مثلاً ثم بين الجامع بقوله (من توفر الدواعى) الى انقياد الشريعة ومعرفة أحكامها
(وقيام الدليل) الظاهر على ذلك المجمع عليه (وما ذكرتم) من الاجماع على طعام واحد
أو كلمة واحدة (لا جامع) لم عليه (بل شوائبهم بحسب أمزجتهم وحالاتهم متخالفة
داعية الى عدم الاتفاق فيه) (الرابع الاجماع ان ثبت) في نفسه (امتنع نقله) إلينا فلا يصح
أن يتسلك به وإنما امتنع نقله (لانتشار المجتهدين) في مشارق الارض ومقاربها فلا يعرفون
بأعيانهم فكيف تعرف أقوالهم (وجواز خفاء واحد) اما لنحوه أو لوقوعه في بلاد الكفار
أسيراً (و) جواز (كذبه) في قوله ان الحكم عندي كذا بناء على احترازه من المخالفة
المفضية الى المفسدة ولا شك أن المعتبر اعتقاده لا مجرد قول يقوه به (و) جواز (رجوعه)
عن حكم أفتي به لتغير اجتهاده (بل فتوى الآخر) بفتح الخاء وكسر هاو أيضاً نقل الاجماع بطريق

(قوله اذ شرط الخ) فان أريد بالغافل من لا يفهم الخطاب ولا يتصوره فلا نسلم قوله انه تكليف
لغافل وان أريد به من لا يصدقه فلا نسلم قوله وانه باطل
(قوله امتنع نقله الخ) لعدم العلم للتاقل بنبوته
(قوله وجواز كذبه) لعدم عصمته واذا جاز كذبه لم يحصل للتاقل العلم بصدقه وان صدق فيما قال
فلا يحصل العلم بنبوت الاجماع وان كان ثابتاً
(قوله وجواز رجوعه الخ) يعنى لا يمكن سماع أقوال المجتهدين وان صدقوا في زمان واحد بل
في زمان متناول قريباً يتغير اجتهاد بعض فرجع عن ذلك الرأي قبل قول الآخر واذا جاز الرجوع لم
يحصل العلم بنبوت الاجماع للتاقل وان كان ثابتاً لعدم الرجوع فتدبر فانه بما خفي على الناظرين

(قوله وجواز كذبه) جواز الكذب وكذا جواز الرجوع الخ معتبر بالنسبة الى الناقل أي معتبر
نبوته عنده ثم جواز الرجوع مثلاً غير جواز الرجوع بالفعل فلا ينافي المفروض أعني ثبوت الاجماع
في نفسه كما قلنا

التواتر ممتنع عادةً وبطريق الآحاد لا يفيد في القطعيات (قلنا) ما ذكرتموه (منقوض بما علم الاجماع عليه) بطريق التواتر (كالاركان) الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرها (وتقديم الدليل القاطع على الظنى الخاف من وان سلم نقله) بعد تسليم امكانه وامكان نقله (فليس بحجة لجواز الخطأ على كل) أى كل واحد من المجتهدين (فكذا) يجوز الخطأ (على الكل) من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية (ولان انضمام الخطأ) الصادر من أحدهم على انفراده (الى الخطأ) الصادر من واحد آخر وهكذا الى أن يشملهم الخطأ بأسره (لا يوجب الصواب) بل يوجب كون الكل على الخطأ (قلنا) كون الاجماع حجة قطعية (معلوم بالضرورة من الدين) فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها (ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل (المجموعى) لتبايرهما وتباير حكميهما) فان كل واحد من الانسان تسعه هذه الدار ولا تسع كلهم وأما احتمال انضمام الخطأ الى الخطأ حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالادلة من عصمة الامة (السادس منع) وقوع (الاجماع عليه) على وجوب المعرفة (بل الاجماع) واقع (على خلافه) وذلك (لتقرير النبي

(قوله قلنا ما ذكرتموه النخ) يعنى ان ما ذكرتم تشكيك في مقابلة الضرورة قلنا نعم قطعاً من الصحابة والتابعين الاجماع فى مسائل كثيرة وما ذلك الا بثبوت وينقله الينا فانتقض الدليلان باستلزامهما الحال (قوله لجواز الخطأ النخ) مبنى هذا عدم الفرق بين كل واحد والكل المجموعى الذى لم يعتبر فيه الهيئة الاجتماعية

[قوله ولان انضمام الخطأ النخ] مبنى هذا انضمام الصواب الى الصواب كما يرجع الصواب كذلك انضمام الخطأ الى الخطأ يرجع الخطأ فلا يوجب الاجماع الصواب وليس فيه مدخل السكون حكم كل واحد وحكم الكل واحداً

[قوله بل الاجماع على خلافه] لا كان منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة مكابرة اذا لامة

(قوله منقوض بما علم النخ) هذا جواب عن رد الامكان أيضاً ثم انه جواب بتحقيقى لا الزامى فلا يرد ان يقال سورة النقش غير مسلم عند المانع كما ظن (قوله ولان انضمام الخطأ) أكثر اللسخ بالواو فالفرق بينه وبين التعليق الاول أعنى قوله لجواز النخ ان الاول مبنى على عدم اختلاف حكم الكل المجموعى وكل واحد مطلقاً والثانى على عدمه فى هذه المادة المختصة وان وجد فى مثل كل انسان تسعه هذه الدار وبهذا يظهر وجه ضم الشارح قوله وأما احتمال انضمام الخطأ الخ فتأمل

صلى الله عليه وسلم والصحابة وأهل سائر الاعصار) الى عصرنا هذا (العوام) على ايمانهم
(وهم الاكثرون) في كل عصر (مع عدم الاستفسار عن الدلائل) الدالة على الصانع
وصفاته (بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعاً) اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد
المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم (فلما
كانوا يعلمون أنهم يعلمون الادلة اجمالاً كما قال الاعرابي البصرة تدل على البعير وأثر الاقدام على
المسير أفساء ذات أبراج وأرض ذات فجاج وبجر ذات أمواج لا تدل على اللطيف الخبير غايته) أي
غاية ما في الباب (أنهم قصروا عن التحرير) والنوحيص للمقاصد العرفانية (والتقرير) والتفصيل
للدلائل الدالة عليها (وذلك) القصور (لا يضر) فان المعرفة الواجبة أعم من الاجمالية
التي لا يقدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقدر معها
على ذلك (أو ندعى أنه) أي العرفان التفصيلي واجب لكنه (فرض كفاية فان الوجوب)
الذي ادعيناه (أعم من ذلك) أي من فرض الكفاية وفرض العين أيضاً والحاصل أن
المعرفة على وجهين أحدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر
فرض كفاية وهو حاصل للعلماء الاعصار (السابع) سلطنا انقاد الاجماع على وجوب المعرفة

كلهم قرناً بعد قرن متفقون على ذلك حتى قال في شرح المقاصد ان الاجماع متواتر اذ بلغنا نأقلوه في
الكثرة جداً يتمتع نواطئهم على الكذب ولذا لم يتعرض المصنف لجوابه أخرب الى معارضة الاجماع
المذكور بالاجماع على خلافه

(قوله قلنا الخ) جواب بطريق المنع لقوله بل مع العلم بأنهم كانوا لا يعلمون بها مطلقاً مستنداً بجواز
علمهم بها اجمالاً وقول الاعرابي تصوير للعلم الاجمالي فتدبر قائم قد زل فيه اقدام
(قوله ذات ابراج) جمع القلة استعاره للكثرة لمزاوجة قوله فجاج والفجاج جمع فج وهو
الطريق الواسع

[قوله أو ندعى] بميغة المتكلم عطف على قلنا

[قوله والحاصل] أي حاصل الكلام في هذا المقام وهو مبني الجوابين المذكورين وليس هذا

حاصل الجواب كما لا يخفى

(قوله يعلمون الادلة اجمالاً) والمعرفة الاجمالية للدلائل في حكم النظر فسمح وجوب النظر
(قوله كما قال الاعرابي الخ) قول الاعرابي اشارة على أنهم يعلمون الادلة اجمالاً لا دليلاً يوجب
الجزم فتح المكابرة باق بعد نعم قوله في السؤال بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعاً في محل المنع أيضاً فأما

لكن (لا نسلم أنها لا تتم الا بالنظر) كما ادعيتم (بل قد يحصل) المعرفة (بالالهام) والتوجه
 التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا أرادوا حصول شئ من المعرفة وغيرها صرفوا همهم
 اليه وسلطوا أذهانهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالسكينة حتى يحصل لهم مطلوبهم (أو
 التعليم) كما تقول به الملاحدة (أو التصفية) كما تقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس
 بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة
 الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد المقائيد الحقة التي لا تحوم حولها
 شائبة ريبة وأما أصحاب النظر فيمرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من أدلة
 الخصم (قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر) فان القائل بالتعليم لا يشكر النظر بل يقول
 هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر
 بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما أنه لا يتم الا بصار الابهما كذلك لا تحصل المعرفة

[قوله والتوجه التام] أشار بالمعطف الى أن المراد بالالهام الالهام الذي يحصل بعد التوجه التام كما
 يقول البراهمة لا مطلق الالهام اذ المقصود بيان الطرق الحقة التي يدعى صاحبها حصول المعرفة بها
 والالهام المطلق ليس كذلك لا الطرق المحتملة فانها كثيرة كالحس وخائنها ضرورة
 [قوله صرفوا الخ] فالتوجه المذكور عبارة عن صرف الهمة الى ما يقصد حصوله بحيث يشغله عن
 كل ما سواه سواء حصل ذلك التوجه بالرياضة أو بدونها فهو غير التصفية
 [قوله قلنا الخ] يعنى أن المستثنى منه المقدر في قولنا وهي لا تتم الا بالنظر بسبب ما سنقول بقرينة
 أن النظر سبب مستقل فلا يرد النقض بما ذكرتم لاحتياجها الى النظر فاقين أن بينه وبين ما مر في
 الاشكال المذكور من قوله وبلا معلم تدافعا وهم محض

(قوله أو التصفية الخ) سياق كلامه يدل على ان المراد بالتصفية هو التصفية المصطاح عليها وهي
 التي تكون على قانون الاسلام بالمواظبة على الذكر والطاعة وبهذا يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام
 الذي ينسب الى حكماء الهند على أن توجههم نحو مطلوبهم كيف كان وتوجهه أرباب التصفية الى جناب ذي
 الجلال كما دل عليه تقريره واعلم ان الصوفية يجمعون على ان التصفية لا تفيد الا بعد طهارة النفس في
 المعرفة سواء حصلت من يقين أو تقليد وهذا معنى قولهم لا معنع في الوصول الا بعد احكام الظاهر
 فعلى هذا يظهر تدافع تجويز حصول المعرفة بالتصفية للدور الظاهر اذ المعرفة المدعى وجوبها للاجتماع
 ليس بمعنى اليقين لجواز التقليد عند البعض فتدبر

(قوله الى معونة النظر فان القائل بالتعليم الخ) قد أشرنا في الاشكال الاول الى ما في هذا الجواب

وما ذكره هناك من التدافع

الا بمجموعهما والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه أنه من الله فيكون حقاً أو من غيره فيكون باطلاً الا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال في التصفية الا ترى أن رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر (أو) قلنا (المراد) أنه (لا مقدور لنا) من طرق المعرفة (الا بالنظر) فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدوراً لنا وأما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلما ديفي بها المزاج فهم في حكم ما لا يكون مقدوراً (أو) قلنا (نخصه) أي وجوب النظر في المعرفة (بمن لا طريق له) اليها (الا بالنظر) وذلك بأن لا يكون متمكناً الا منه كجمهور الناس (اذ من عرف الله بغيره) من الطرق النادرة التي توصل الى معرفته (لم يجب) النظر (عليه*الثامن) سدنا أن المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر اذ (الدليل) الذي ينتموه عليه (منقوض بعدم المعرفة وبالشك)

(قوله وكذا الحال في التصفية الخ) لم يلتفت الى ما في شرح المقاصد من ان التصفية لا عبرة بها الا بعد طمأنينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر لانه ذكر الامام في الاحياء ان السالك يكفيه في السلوك التقليد في العقائد والظن الراجح بهائم بعد السلوك والتصفية يحصل له العلم اليقيني بها .
(قوله أو المراد الخ) يعني ان المستثنى منه المقدور بسبب مقدور والامور المذكورة غير مقدورة وان كان التوجه الموصل الى الالهام والطلب التام الموصل الى التعليم مقدورين لنا فلا يرد النقض بهما .
(قوله أو قلنا نخصه الخ) يعني ان المراد انها لا تتم الا بالنظر لمن لا طريق له غيره بناء على ان المدعى خاص وهو وجوب النظر لمن لا طريق له سواء
(قوله منقوض الخ) يعني أن الدليل المذكور بعينه جار في عدم المعرفة والشك مع مختلف الحكم عنه أعني وجوبها بأن تقول معرفة الله واجبة اجماعاً وهي لانتم الا بعدم المعرفة والشك وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب

(قوله والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه الخ) قيل عليه قد سبق ان الفرق بين العلم والجهل قد يعلم بالبديهة فلم لا يجوز أن يعرف التوجه بالبديهة بعد رماية شرائط كمال التوجه ان الحاصل علم فائض من الله تعالى لاجل وهذا الاعتراض يرد على قوله أيضاً فلا بد من الاستعانة بالنظر اذ يجوز أن يعلم حقيقة الحاصل بالتصفية المقرونة بشرائط كمالها بداهة أو وحداً قليلاً ما
[قوله فان التعليم والالهام من فعل الغير] فان قلت طريق حكاء المهند التوجه التام المقدور مع أمور مقدورة كما سبق وطريق التعليم الطلب والجد ألا ترى أن من طلب وجد وجد فبين الطريقين والالهام والتعليم لزوم عادي كما هو مذهب الأشعر في النظر وهذا القدر يكفي في ثبوت التكليف قلت

فان تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف أيضاً على عدمها لا متنازع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع أنه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقاً (قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقاً والمقدمة) يعني ما لا يتم الواجب إلا به (مقدورة والوجوب ههنا) أى وجوب المعرفة (مقيد بعدم المعرفة) عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة (أو الشك) عند من يقول بأن تحصيل المعرفة بالنظر يجب أن يكون مقارناً للشك واذا كان وجوب الواجب مقيداً بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة والحج اذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا وأيضاً يمكن أن يناش في مقدورية عدم المعرفة والشك فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيداً بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيداً بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة ألا ترى أن وجوب الصلاة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيداً بوجود الطهارة ومن ثمة عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك (التاسع لا نسلم ان ما لا يتم الواجب) المطلق (الا

(قوله اتفاقاً) متعلق بقوله ليس يلزم أى عدم وجوب عدم المعرفة وعدم وجوب الشك من وجوب تحصيل المعرفة متفق عليه فلا ينافى ما سيجي من أن الشك واجب عند أبي هاشم (قوله وأيضاً يمكن الخ) فانها غير مقدورين ابتداء وان كانوا مقدورين بقاء (قوله ومن ثمة عرف الخ) حيث اعتبر فيه قيد الحيثية المشعرة بجواز عدم كونه واجباً مطلقاً من حيثية أخرى

أما التوجه التام المستتب للإلزام فان لزم قرانه للمجاهدات الشاقة والمخاطرات الكثيرة كالنصفية فهو في حكم ما لا يكون مقدوراً كما صرح به وان لم يلزم فصول مرادهم خلاصية في نفوسهم الخاصة كما صرح به بعضهم ولا قدرة عليها حينئذ وأما التعليم فالقائلون به أغنى الملاحدة بدعون انحصاره في جماعة مخصوصة فأمره حينئذ في غاية الاشكال

(قوله ولا وجوب الشك اتفاقاً) سيجي أن أبا هاشم يقول بوجوب الشك ويلزومه فيما ذكر فكيف يدعي الاتفاق اللهم الا أن يقال بعد تسليم أن ليس المراد اتفاق غير أبي هاشم اتفاقاً بقاء على أنه مقتضى القاعدة على ما سيجي هناك فالاتفاق الضمني متحقق

به فهو واجب) شرعاً لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله أو مترتب عليه ويجوز أن يتعلق
خطابه بشئ ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشئ (قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات) أي
لا يمكن أن تتعلق بها القدرة ابتداء (بل) هي مقدورة (بإيجاب السبب) المستلزم اياها
(فإيجابها إيجاب لسببها) المقدور الذي هو النظر وذلك (كمن يؤمر بالقتل) الذي هو ازهاق
الروح وهو غير مقدور له بذاته (فانه أمر) له (بمقدوره) الذي هو السبب الموجب للازهاق
(وهو ضرب السيف قطعاً) أي هو أمر بذلك المقدور يقينا اذ لا تكليف بغير المقدور
شرعاً وتلخيصه أن المقدمة اذا كانت سبباً للواجب أي مستلزماً اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه

(قوله واجب شرعاً) وان كان واجباً عقلاً بمعنى أنه لا بد منه في حصول الواجب
(قوله أما خطاب الله) المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وهذا عند الأصوليين بناء
على أن الوجوب نفس الإيجاب الذي هو الأمر والفرق بينهما بالاعتبار
[قوله أو مترتب عليه] أي عند الفقهاء فانهم قالوا الحكم ما ثبت بالخطاب لا نفسه
[قوله قلنا المعرفة الخ] خلاصة الجواب تخصيص ما لا يتم بالسبب المستلزم والواجب المطلق بما
لا يكون مقدوراً بذاته وحينئذ يكون إيجابه الظاهر إيجاباً لذلك السبب حقيقة لعدم مقدوريته الا من
جهة ذلك السبب

[قوله أي لا يمكن الخ] لعدم كونه فعلاً بل كيفية
[قوله بإيجاب السبب] الصواب بمباشرة السبب
(قوله وذلك كمن يؤمر الخ) دفع لاستبعاد أن يكون إيجابها إيجاباً لسببها بأن ذلك واقع في المحاورات
(قوله اذ لا تكليف الخ) تعليل لقوله فإيجابها إيجاب لسببها
(قوله وتلخيصه) التلخيص التبيين وفي هذا التلخيص تبيين للجواب المذكور بآيات الكلية
أعني كل سبب مستلزم للواجب المطلق الغير المقدور فهو واجب بإيجابه ليصح جعله كبرى فيقال النظر سبب
مستلزم لا يتم الواجب الغير المقدور بذاته الا به وكل ما هذا شأنه فهو واجب بوجوبه وتبيين لكيفية
كون إيجابه إيجاباً لسببه بأنه تعلق الخطاب ظاهراً به وحقيقة بسببه وللفرق بين السبب المستلزم

(قلنا المعرفة غير مقدورة الخ) قيل فيه بحث لان الواجب المطلق ربما يكون في نفسه مقدوراً
بالتفسير المفهوم مما ذكره المصنف وهو أن لا يكون موقوفاً على إيجاد سببه ولكن يكون له مقدمة له لا يتم
الا بها كشرطه فلا ينفذ هذا الكلام كلية تلك المقدمة فلا يصح أن يقع كبرى في الاستدلال ويمكن
أن يدفع بتقييد موضوع الكبرى الكلية بأن يكون حاصل الاستدلال هكذا النظر سبب لا يتم الواجب
المطلق الا به وكل سبب لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب واعلم أن تحقيق الشارح ههنا يدل
على أن الرد الذي ذكره على جواب سابق شبه السنية ليس بمرضى عنده

فإنما يجاب إيجاب المقدمة في الحقيقة إذ القدرة لا تتعلق إلا بها لأن القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وإن تعلق في الظاهر بالمسبب إلا أنه يجب صرفه بالتأويل إلى السبب إذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقدور فإذا كلف بالمسبب كان تكليفاً بإيجاد سببه لأن القدرة إنما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما كانت المقدمة شرطاً للواجب غير مستلزم إياه كالطهارة للصلاة والمشى للحج فإن الواجب هنا تتأق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجاباً لمقدمته (وقد يجاب عنه بأنه) أي المبد (لو كان مأموراً بالشيء) مطلقاً (دون ما يتوقف) ذلك الشيء (عليه لزم تكليف الحال) لبقاء الوجوب حال عدم الموقف عليه والالم يكن وجوباً مطلقاً (وهو ضعيف إذ الحال أن يجب الشيء مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها) فإن عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما أن التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها يجمع كلا من إيجابها وعدم إيجابها فإن قلت إذا لم تكن المقدمة واجبة جاز له تركها فإذا تركها فأن لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجباً مطلقاً وإن بقي فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه

والشرط وهذا التلخيص لا يدفع الرد الذي ذكره سابقاً من أن صرف الخطاب المتعلق بالمعرفة إلى النظر خلاف الإجماع من غير ضرورة تدعو إليه لأن العلم النظري مقدور بالواسطة كما مر فاقبل إن فيه إشارة إلى أن الرد المذكور غير مرضي عند الشارح ليس بشيء نعم لو قال بدل تلخيصه تحقيقه لكان فيه رمز إلى ذلك (قوله بحسب ذاته) إن أريد بالصلاة الأفعال من القيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة فهي متدورة بحسب ذاتها وإن أريد بها الهيئة المترتبة على هذه الأفعال فقد ورثتها باعتبار سببها المستلزم لها حينئذ معنى قوله بحسب ذاته لا بحسب شرطه المذكور

(قوله والا) أي إن لم يبق الوجوب حال عدم الموقف عليه لم يكن الوجوب وجوباً مطلقاً لكونه حينئذ واجباً على تقدير وجود الموقف عليه (قوله أن يجب الشيء مع عدم المقدمة) لأنه طلب لوجود الشيء حال عدمه (قوله لا يستلزم عدمها) فيجوز أن يجمع التكليف بالشيء بوجود المقدمة (قوله فإن قلت الخ) أنبات للزوم التكليف بالحال بأنه على تقدير عدم وجوب المقدمة يلزم ما اعترف بكونه محالاً وهو وجوب الشيء مع عدم المقدمة (قوله قلت هذا بعينه الخ) اكتفى بالنقض ولم يورد الحل لظهوره وهو أن الحال وجود الشيء مع عدم مقدمته لا وجوبه معه

(قوله قلت هذا بعينه جارياً إذا تركها مع كونها واجبة) قيل فيه بحث لأن المقدمات إذا دخلت

جاز فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق أن المحال هو أن يكلف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف بمقدمته ولا أن تحمل عبارة الكتاب على هذا بأن تقول تقديرها إذا المحال أن يجب وجوب الشيء مع عدم المقدمة وتعمل لفظة مع متعلقة بالوجود المقدر فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان أنسب بمساق الكلام (المأثر المماضة) لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر (بوجوه)

(قوله والتحقيق) أى التحقيق فى بيان ضعف قد يجب

(قوله هو أن يكلف بالشيء الخ) فانه تكليف لوجود الشيء وعدمه

(قوله لا مع عدم التكليف بمقدمته) فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمه

(قوله وتعمل لفظة مع الخ) أى ظرفاً له مستقراً أولفواً فان مع اذا أضيف الى أحد المتصاحبين يكون

ظرف زمان أو مكان فيكون وجود الشيء وعدمه داخليين تحت الوجوب فيفيد وجوب وجود الشيء ووجوب عدم مقدمته بخلاف ما اذا لم يقدر الوجود سواء جعل لفظة مع ظرفاً مستقراً أولفواً حينئذ يكون قيداً للوجوب لا داخلياً تحته فيفيد وجوب الشيء فى زمان مقارنته لعدم المقدمة لا وجوب عدم المقدمة وهذه الدقيقة أمر الشارح بالتدبر وأما نحو قولنا خرج زيد مع عمرو فإفادته خروج عمرو باعتبار أمر خارج عن مدلول اللفظ فانه اذا كان خروج زيد فى زمان اجتماعه ومصاحبته لعمرو يلزم أن يكون عمرو أيضاً خارجاً بقياس ما نحن فيه عليه خروج عن التحقيق

(قوله بمساق الكلام) أى بسابقه ولاحقه فان قيل الثامن كلها منوع وكذا التاسع فيذكر معه

والثامن نقض اجمالى كما عرفت فيؤخر عن التاسع ويقدم على العاشر لكونه معارضة لان ترتيب البحث ان يذكر المنع ثم النقض ثم المعارضة وحمل الثامن على منع كلية الكبرى وهم لا يساعدوا عبارة المتن حيث قال الدليل منقوض

(قوله لما ذكره الخ) وصف الدليل والوجوه بما ذكر للإشارة الى تصوير كونها معارضة

فى الإيجاب بحيث يكون إيجاب الواجب إيجاباً لها أيضاً كان معنى وجوبه مع مقدمته كوجوب الصلاة على الجنب والمحدث فقولنا بوجوبه عند عدم مقدمته قول بوجوب تحصيله مع تحصيلها اما اذا لم تجب المقدمات فقولنا بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالمحال والفرق دقيق يظهر بالامعان فليتأمل

(قوله ولك أن تحمل عبارة الكتاب الخ) قد يقال لا حاجة الى تقدير الوجود فى تصحيح عبارة

الكتاب لحصوله بأن يعمل مع عدم المقدمة ظرفاً لفواً متعلقاً يجب فيكون المعنى اذا المحال أن يجب الشيء ويجب عدم المقدمة كما فى قولنا خرج زيد مع عمرو وأنت خير بأن قوله لا مع عدم التكليف بها لا يدفع هذا التوجيه اذ المعنى حينئذ ليس المحال أن يجب الشيء ويجب عدم التكليف بالمقدمة ولا تقرب به منها (قوله ولو قدم الاشكال التاسع الخ) لان المساق على التزول والتسليم فمتفهم أن يقول سألنا أن

ثلاثة دالة على أنه ليس واجبا (أحدها أنه) أى النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية (بدعة) فى الدين (اذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به) أى بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل إلينا لتوفر الدواعى على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف أصنافها (وكل بدعة رد) لما ورد فى الحديث وهو أنه (قال عليه الصلاة والسلام من أحدث فى ديننا ما ليس منه فهو رد) أى مردود جداً (قلنا) ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع (بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة) وما يتعلق بهما (ويقررونها مع المنكرين) لها لأن أهل مكة كانوا يحاجون النبي عليه الصلاة والسلام ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى فى حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة (والقرآن مملوء منه) أى من البحث عن تلك

(قوله والعقائد الدينية) تعميم بعد التخصيص وكذا قوله والمسائل الكلامية فإنها نعم العقائد وما تنوقف عليه من المبادئ وتقرير هذا الوجه ان النظر فيما ذكر بدعة أى أمر يحدث فى الدين وكل بدعة مردود واذا كان مردودا لم يكن واجبا

(قوله ولو كانوا إلخ) أى لو اشتغلوا بتحصيل العقائد والمسائل عن الدلائل لنقل إلينا استدلالهم واحتجاجاتهم لكثرة الدواعى الى النقل وهو شدة حرصهم على ترويج الدين وكال شفتهم على أهل الاسلام ودعوتهم اليه ومبالغتهم فى قمع المعاندين بالرد عليهم كيف وقد نقل إلينا مسائل الاستنجااء تفصيلا فكيف لا ينقل ما هو أصل الدين وسبب النجاة فى الآخرة

(قوله فهو رد) أى ما أحدث أو من أحدث جعله نفس الرد مبالغة فى كونه مردودا ولذا قال الشارح جدا

المعرفة لا تتم الا بالنظر لكن لاسلم أن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب مطلقاً ولو سلم الاطلاق فلا نسلم الكلية التى عليها مدار الاستدلال لانتقاضها بعدم المعرفة والشك

[قوله ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل إلينا] فان قلت النظر حركة نفسانية غير ظاهرة وليس الكلام فى المباحة فلعل الصحابة رضى الله عنهم اصفاء قرائهم أصاب كلهم فى النظر من غير حاجة الى بحث وتفتيش عن الآخر حتى ينقل إلينا قلت ليس مراد المعارض انتفاء النظر والمباحة فيما بينهم حتى يرد ما ذكره بل انتفاؤه مع الخصوص الذين هم أكثر عدداً من حمى البطحاء

[قوله لما ورد فى الحديث وهو أنه قال عليه السلام إلخ] قيل هذا خبر آحاد لا يعارض ما ذكر

من القطبى

الدلائل التي يتوصل بها الى العقائد الدينية واثباتها عند الخصم (وهل ما يذكروا في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب) الكريم ألا ترى الى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبيدنا فانوا بسورة من مثله وقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى آخر السورة فانه تعالى ذكره هنا مبدأ خلقه الانسان وأشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهي كون العظام رمية متفتتة فكيف يمكن أن تصير حية واحتج على صحة الاعداد بقوله تعالى قل يحبسها الذي أنشأها أول مرة وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الاعداد حيث قالوا ان الاعداد مثل الابدان أول مرة وحكم الشيء حكم مثله فاذا كان قادراً على الابدان كان قادراً على الاعداد ثم نفي شبهتهم التي حكاهما عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رمية من وجهين * أحدهما اختلاط أجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يميز أجزاء بدن عن أجزاء بدن آخر وأجزاء عضو عن أجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور الاعداد * والثاني أن الأجزاء الرمية اليابسة جداً مع أن الحياة تستدعي رطوبة البدن أشار الى جواب الاول بأنه عليم بكل شيء فيمكنه تمييز أجزاء الابدان والاعضاء والى الجواب الثاني أنه جعل النار في الشجر الأخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلأن يقدر على إيجاد الحياة في العظام الرمية اليابسة أولى لان المضادة ههنا أقل من ذلك ثم ان المنكرى الاعداد شبهة أخرى مشهورة هي أن الاعداد على ما جاءت به الشرائع تتضمن اعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر وذلك

(عبد الحكيم)

(قوله رمية متفتتة) رم العظم بل فهو رميم والتفتت الانكسار بالاصابع
 (قوله ان الاعداد مثل الابدان) اذ لا فرق بينهما الا بحسب الوقت ويتغير الوقت لا يصير الممكن محتملاً
 (قوله جعل النار في الشجر الأخضر) هما المرخ والعفار يتخذ منهما الزناد فيجعل المرخ ذكراً والعفار انثى ويستحق أحدهما على الآخر فتدح النار مع كونهما مرطوبين بقطر منهما الماء
 (قوله من المضادة الظاهرة) لكون الحرارة والبرودة فعليتين وحصول الحرارة والنار مع بقاء البرودة والماء في ذلك الشجر

(قوله أقل الخ) لكون الرطوبة واليبوسة أنفعا ليتين وحصول احديهما عقيب زوال الاخرى
 (قوله تتضمن اعدام هذا العالم) لان الاعداد في الشرع تكون بعد اعدام السموات على ما لطف عليه النصوص

باطل لأصول كثيرة مقررة في كتب الفلاسفة فأجاب عن هذه الشبهة بأن المنكر لما سلم كونه تعالى خالفاً لهذه السموات والارض لزومه أن يسلم كونه قادراً على اعدامها فان ما صح عليه العدم في وقت صح عليه في كل الاوقات وأن يسلم كونه قادراً على ايجاد عالم آخر لان الفادر على شيء قادر لا محالة على مثله قال في نهاية القول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين أكثر من ان تحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الأدلة وكانوا منكبين للخوض فيها (نعم أنهم) يعني الصحابة (لم يدونوه) أي علم الكلام كما دوناه (ولم يشتغلوا بتجريب الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب) كما اشتغلنا نحن بهذه الامور (ولم يبالغوا في تطويل الذيل والاذناب) كما بالغنا فيه (وذلك) أعني ترك التدوين والاشتغال والمبالغة (لاختصاصهم بصفاء النفوس) وقوة الازدهان وحدة القرائح (ومشاهدة الوحي) المقضية لفيض الانوار على قلوبهم الزكية (والتمكن من مراجعة من يفيدهم) ويدفع عنهم ما عسي أن يمرض لهم من شك أو شبهة (كل حين) من الاحيان (مع) متعلق بالاختصاص أي اختصوا بما ذكر مع (قلة المماندين) المشككين لهم (ولم تكثر الشبهات) معطوف على ما قبله بحسب المعنى كأنه قيل مع أنه قل المماندون ولم تكثر الشبهات في زمانهم (كثرتها في زماننا بما حدث) من الشبه (في كل حين) من الاحيان السالفة (فاجتمع لنا بالتدريج) كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى

(قوله مقررة في كتب الفلاسفة) من امتناع الخلق على السموات وامتناع وجود عالم سواه
(قوله لما سلم كونه تعالى خالفاً الخ) لكونها يمكنه محتاجة الى فاعل كما نطق به قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله)
(قوله فان ما صح الخ) يعني انها لا مكانها صح عليها العدم في وقت النظر الى ذاتها اذ لو امتنع عدمها نظرا الى ذاتها كانت واجبة بالذات وما صح عليه العدم في وقت صح عليه العدم في جميع الاوقات لامتناع انقلاب الممكن بممتنع فتصح الاعادة باعدام هذا العالم فاندفع ما قيل انه انما يتم لو اعترف الخصم بالحدوث الزماني
(قوله والتمكن من مراجعة الخ) عطف على صفاء والجموع عنة اتركهم التدوين فالبعض تركوا للصفاء والبعض للتمكن

(قوله لزم ان يسلم الخ) لزوم التسليم لما ذكر انما يظهر اذا اعترف الخصم بالحدوث الزماني

تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم (وذلك) أي عدم تدوينهم الكلام (كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا أقسامه أرباعاً) هي العبادات والمبايعات والمناكحات والجنائيات (وأبواباً وفصولاً) كما ميزناها كذلك (ولم يتكلموا فيها) أي في أقسامه ومسائله (بالاصطلاح المتعارف) في زماننا (من النقض) وهو تخلف الحكم عما جعله علة في القياس (والقلب) وهو تعليق ما ينافي الحكم بطلته (والجمع) وهو أن يجمع بين الاصل والفرع بعلّة مشتركة بينهما فيصح القياس (والفرق) وهو أن يفرق بينهما بما يختص بأحدهما فلا يصح (وتفقيح المناط) وهو إسقاط ما لا مدخل له في العلية (وتخريجه) وهو تعيين العلة بمجرد ابتداء المناسبة إلى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه أيضاً قدح في الكلام (وبالجملة فمن البدعة ما هي حسنة) هذا إشارة إلى أن قوله نعم الخ منع لسكينة الكبرى القائلة كل بدعة رد وتحرير الجواب أنك إن ادعيت أن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه لم يشتغلوا بالأبحاث الكلامية أصلاً فلا اشتغال بها مطلقاً بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذي لا شبهة فيه وإن ادعيت أن الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية (وثانيها) يعني ثانی وجوه المعارضة (أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما في مسألة القدر) روى أنه صلى الله عليه وسلم خرج على أصحابه فرآهم

(عبد الحكيم)

(قوله وبالجملة) مبتدأ بزيادة الباء كما في بحسبك درهم منقول من جملة الحساب من جملة إذا جمعه وخبره قوله فمن البدعة ما هي حسنة والفاء زائدة عند من يجوز زيادة الفاء في خبر المبتدأ مطلقاً ومعطوفة على خبر محذوف عند من لم يجوز أي يجعل الكلام المذكور بقوله نعم الخ منع الكبرى فمن البدعة ما هي حسنة

(قوله هذا إشارة الخ) كما إن ما قبله منع للمعنى أي الاشتغال بالكلام بدعة فصار الجواب مردداً بين منع الصغير ومنع الكبرى

(قوله لكنه بدعة حسنة) قالوا إن البدعة أن تضمن رفع أمر ثابت في الشرع فهي مردودة والا فهي منقسمة إلى الواجب والمندوب والمباح على حسب المصالح التي تتضمنها كتدوين العلوم الشرعية وبناء المدارس والمرابط والتعم في المآكل والمشرب والملابس

يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمتم عليكم أن لا تخوضوا فيه أبداً وقال عليه الصلاة والسلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك أن النظر جدل فيكون منها عنه لا واجبا (قلنا ذلك) النهي الوارد في حق الجدل انما هو (حيث كان) الجدل (تمننا ولجأنا) بتلقيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقنة وإراءة الباطل في صورة الحق بالتدليس والتدليس (كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون) وقال (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم) ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منها عنه (وأما الجدل بالحق) لاظهاره وإبطال الباطل (فأمور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي أحسن وقال تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبيرى وعلى للقدرى مشهورة) روى أنه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون

(قوله يتكلمون في القدر) أى في مسألة القدر وهي ان الخير والشر كله بتقديره فنال بعض لو كان الكل بتقديره فبم العقاب وكيف ينسب الفعل الى العباد وقال آخرون لولا ذلك لزم مجزئه تعالى الى غير ذلك من الشكوك العارضة فيها والوجهة مثلثة الفاء ما ارتفع من الخد (قوله انما هلك) أى ينزل العذاب عليهم في الدنيا أو بخروجهم عن الايمان به الى الجبر والقدر عزمتم اقسمت ان لا تخوضوا فيه أبداً فان القدر سر من اسرار الله تعالى لا اطلاع لا حدة عليه ولا طريق للاحتجاج به فتحن تؤمن به ولا تخرج به كذلك في تخريج المصاييح للشيخ الجزري ومن هذا ظهر ان جدالهم كان بالباطل في غير موقعه لكنهم لا يدرون ذلك ولذا منعهم الرسول وخوفهم (قوله كان الجدل تمننا ولجأنا) في القاموس جادله متعنتا أى طالبا زكته والاحتجاج الخصومة والمراد كونه كذلك في الواقع علمه الخصم كما في بعض المجادلين أولا كما في هذه القصة فاندفع ما قيل ان هذا الجواب مشعر بأن مكالمهم كانت تمننا وحاشاهم عن ذلك وكذلك المراد بقول الشارح الفاسدة والباطلة والحقة والتدليس وهو كتمان عيب السلعة على المشتري

(قوله ليدحضوا) أى ليبطلوا

(قوله لابن الزبيرى) بكسر الزاى وفتح الباء الموحدة وسكون العين المهملة وفتح الراء غيبه الله

[قوله قلنا ذلك النهي الخ] فيه بحث لان هذا الجواب مشعر بأن نهى الرسول عليه السلام أصحابه عن المكالمة في القدر لانها كانت تمننا وحاشاهم عن ذلك اللهم الا ان يكون بينهم من يناق كائن أبى ونظرائه لا يظهر ان يقال نهىهم عن ذلك لعدم وصول العقول البشرية الى كنه المسئلة فلا يلزم النهي في جميع المواد

من دون الله حصص جهنم قال عبد الله بن الزبير قد عبت الملائكة والمسيح أقتراهم
يمذّبون فقال عليه الصلاة ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن ما لمالا يعقل وروى أيضاً
أن شخصاً قال اني أملك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق أمتي فقال علي رضي
الله عنه أملكها دون الله أو مع الله فان قلت أملكها دون الله فقد أثبت دون الله مالكا
وان قلت أملكها مع الله فقد أثبت له شريكا (هذا) كما مضى (والنظر غير الجدل) فان
الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر ولا يلزم من كون الجدل منهيّا عنه كون
النظر كذلك كيف (وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض
ربنا ما خافت هذا باطلا) فيكون مرضيا لا منهيّا (وثالثها) أي ثالث وجوه المعارضة
(قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين المجاز) ولا شك أن دينهم بطريق التقليد ومجرد
الاعتقاد اذ لا قدرة لمن على النظر فيجب علينا الكف عنه (قلنا ان صحيح الحديث) أي
لا نسلم صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل أنه من كلام سفيان الثوري فانه روى
أن عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت

ابن الزبير بن قيس القرشي السهمي الشاهر كان من أشد الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم
وأصحابه بلسانه ونفسه قبل اسلامه ثم أسلم بعد الفتح وحسن اسلامه واعتذر عن زلاته حين أتى النبي
صلى الله عليه وسلم والحصب بحركة الخطب

(قوله فقد أثبت) بصيغة الخطاب دون الله مالكا مستقلا مع انه لا مالك سواه فقد أثبت له شريكا
في الملك مع انه لا شريك له

(قوله والنظر غير الجدل) هذا منع لصغري القياس والسابق منع لكبراء فان تقريره النظر جدل
وكل جدل منهي عنه قدم منع الكبرى لقوته بخلاف منع الصغرى فان النظر اذا قصد به الزام الغير
جدل ولا شبهة في انه لا مدخل لهذه الحثية في المنع وعدمه كيف اذا كان لاجل هداية الغير
(قوله منزلة بين المنزلتين) وهو النسق

(قوله والنظر غير الجدل) لا يخفى ان قانون التوجيه يقتضى تقديم هذا لانه منع الصغرى وما تقدم
منع الكبرى

(قوله ولا شك ان دينهم بطريق التقايد) ممنوع بل لمن الادلة لا بدلت فيه من دليل ولو سلم فالمستفاد
منه وجوب اتحاد المعتقد لا طريقه فيجوز ان يكون الطريق الموصول للمجتهد هو النظر والطريق الموصول
للمجاز هو التقليد فلا استدلال فيه

عجوز قال الله تعالى هو الذي خاتمكم فتمكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين المعجائز وان سلمنا صحته (فالمراد به التفويض) الى الله سبحانه فيما قضاء وأمضاء (والالتقياد) له فيما أمر به ونهي عنه لا الكف عن النظر والاعتصار على مجرد التقليد (ثم انه خبر آحاد لا يمارض القواطع) وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع (وأما المعتزلة فهذه) الطريقة التي هي معتمد الاصحاب في اثبات وجوب النظر وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه (طريقهم) أيضاً في اثباته (الا أنهم يقولون المعرفة واجبة عقلاً) أي يتسكون في اثبات وجوبها بالمقل لا بالاجماع والآيات (لأنها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف) أي من اختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته وإيجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز أن يكون له صانع قد أوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه

(قوله عليكم بدين المعجائز) تقريره ان النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالتمسك بدين المعجائز من حيث انها معجائز والا لم يكن للاضافة فائدة ولا شك ان دينهم بطريق التقليد لمعجزهم عن النظر وان تحقق عن بعضهم كما في القمة الآتية فهو نادر ملحق بالعدم فاندفع بما حررنا ما قيل ان المأمور به التمسك بدينهم لا بطريق دينهم فالتقريب غير تام

(قوله فالمراد به التفويض الخ) فان الدين كما يقال للملة الاسلام يقال للطاعة والعبادة والعادة والحال كما في القاموس

(قوله من قبيل القواطع) لا يعني انه اذا كان الخصم معتقدا بوجود المعارض له لا يكون عنده قطعياً اذ القطعية تنافي وجود المعارض الا أن يبقى الكلام على التحقيق دون الالتزام [قوله جوز أن يكون الخ] وان حمل له اعتقاد النفي بأول ما سمعه بالتقليد أو بشبهة سمعها لانه بعد ما سمع الاثبات ودليله يزول التقليد لعدم الثبات فيه ويتردد في النفي والاثبات اذ لا ترجيح لاحدهما على الآخر الا بالنظر ولا نظر وأما ما قيل انه بعد ما جوزوه ونظر فأخطأ فجزم بالنفي يلزم أن يستقط الواجب لاندفاع خوفه فليس بشئ لان الخوف الحاصل من الاختلاف لا يندفع بحزم النفي بل بالمعرفة

(قوله ثم انه خبر آحاد لا يمارض القواطع) وللمعتزلة ان يدفعوا ذلك ولو فرض انه متواتر فهو دليل نقل قابل للتأويل فلا يعارض القواطع المعقنة

(قوله جوز ان يكون له صانع) قبله عليه يحتمل ان يعتقد أول ما يسمعه من النفي تقليداً أو شبهة ونظر وأخطأ فجزم بالنفي تقليداً أو شبهة بأن يسمع الشبهة أيضاً ولو سلم فبعد ما جوزوه ونظر وأخطأ فجزم بالنفي يلزم ان يستقط الواجب لاندفاع خوفه

وعاقبه فيحصل له خوف (وغيره) أى الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنم الظاهرة
 والباطنة فإن العاقل اذا شاهدها جوز أن يكون المنتم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه
 ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك أيضاً خوف (وهو) أى الخوف
 (ضرر) للعاقل (ودفع الضرر عن النفس) مع القدرة عليه (واجب عقلا) فإن العاقل اذا
 لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء بأسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى
 الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر أيضاً
 واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة (و) نحن نقول (بعد تسليم حكم
 العقل) بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمه وغيرهما
 (نمنع حصول الخوف) المذكور (لعدم الشعور) بما جعلوا الشعور به سبباً له من
 الاختلاف وغيره (ودعوى ضرورة الشعور) من العاقل (ممنوعة لعدم الخطور في
 الاكثر) فان أكثر الناس لا يخطر بالهم ان هناك اختلافاً بين الناس فيما ذكر وأن
 لهذه الهم تمنعاً قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف
 أصلاً (وان سلم) حصول الخوف (فلا نسلم أنه) أى العرفان الحاصل بالنظر (يدفعه) أى
 الخوف (اذ قد يخطئ) فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف
 حينئذ أكثر (لا يقال الناظر فيه) أى في عرفانه تعالى (أحسن حالاً قطعاً من المعرض)

لان تصور الاختلاف مورت للخوف ألا ترى أن من قصد سلوك طريق وحصل له الخوف من اختلاف
 الناس في وجود قاطع الطريق فيه لا يندفع خوفه بالجزم بأنه لا قاطع فيه بل باستعداده وتنبئه لدفع القاطع
 (قوله فلا نسلم انه يدفعه) لان الدافع هو العرفان الحاصل بالنظر الصحيح لا بمطلق النظر ولما كان
 التمييز بين الصحيح والفساد عسيراً جداً جاز ان يخطئ فيه فبعد حصول العرفان بالنظر يكون الخوف
 باقياً بل أكثر لتجويزه ان يكون الحاصل خلاف ما هو عليه فيكون صاحب جهل مريب
 (قوله أحسن حالاً الخ) لانه بذل الطاقة في تحصيله والاصابة من الله بخلاف المعرض

(قوله فلا نسلم انه يدفعه) فيه بحث لانه صرح فيما سبق بأن النظر مستلزم لمعرفة الله فاييجابها ايحابه
 فاذا استلزمها النظر الصحيح المقدور باتفاق يندفع الخوف بالإتيان به وأما من لم يأت به فقد أدخل بما
 وجب عليه ولا كلام فيه فان قلت فيه خوف لاحتمال ان ينتهي عن المعرفة بالنظر لادائه الى الجهل المركب
 فيجب التوقف عن النظر عقلاً قلت أجيب عنه بان غالب النظر الاداء الى الحق وفيه بحث لكثرة الغواية

عنه بالكلية (لانا نقول) ذلك (ممنوع) لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب الذي هو أشد خطراً من الجهل البسيط (والبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء) ألا تري الى قوله عليه الصلاة والسلام أكثر أهل الجنة ابله (ثم لنا في أنه) يعني النظر أو العرفان (لا يجب عقلاً) بل في أنه لا يجب شيء عقلاً (بل سماعاً قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً نفي) الله سبحانه وتعالى (التعذيب) مطلقاً دنيوياً كان أو آخروياً (قيل البعثة وهو من لوازم الوجوب) بشرط ترك الواجب (عندهم) اذ لا يجوزون العفو (فينتفي

(قوله ذلك ممنوع) أي في الاعتقادات فان المطلوب فيها الاصابة للحق دون بذل الوسع كما في العمليات وليس هذا تكليفاً بما لا يطاق لان الشارع نصب الدلائل البقيلية عليه في الآفاق والانفس وأعطي العقل المستقيم والحس السليم وبينها وأوعىها بإرسال الرسل وانزال الكتب فلاحجة للعباد بعد ذلك (قوله بتراء) كحراء مؤبث أبت بمعنى الناقص والبله يضم الباء وسكون اللام جمع الابله والمراد به ههنا المؤمن الذي لا اعتدائه له الى النظر والاستدلال التفصيل لا صاحب الجهل البسيط اذ لا دخول في الجنة بدون الايمان

(قوله مطلقاً الخ) بناء على وقوع التكرار في سياق النفي

(قوله قبل البعثة) ولو كان مبغواً الى نفسه كآدم عليه السلام ففي حقه نفي التعذيب قبل بعثته فما قيل التعذيب قبل البعثة محال لان أول المكلفين آدم عليه السلام فلا فائدة في نفيه ليس بشيء (قوله اذ لا يجوزون العفو) فالدليل الزامي لا تحقيقي اذ لا يجوز أن يكون استحقاق التعذيب متحققاً قبل البعثة بمجرد العقل ويكون وقوعه منتفياً قبل البعثة قيل يمكن أن يقرر الدليل بوجه يكون تحقيقاً بأن يقال لو وجب لاستحق العذاب بتركه ولم يأمن وقوعه والثالي باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً اذ به يحصل الامن وفيه أن عدم الامن من الوقوع بالنظر الى الوجوب العقلي لا ينافي حصوله بوعد الشارع

(قوله مطلقاً دنيوياً كان أو آخروياً) قد يمنع الاطلاق بجواز ان يكون المراد وما كنا معذبين في الدنيا بقرينة ما بعد الآية أعني واذا أردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً قيل التعذيب بعد البعث محال لان أول الرسل آدم عليه السلام فلا فائدة في بعثه واجيب بأن قبل آدم قوماً يسمى الجان بن الجان وبأن في حجة نفيه يكتفي الامكان والصحيح ان المراد في حق كل قوله ينبيهم

(قوله وهو من لوازم الوجوب عندهم) المتصود بالنظر ههنا هو المعتزلة والكلام يتم عليهم وأما الشيعة فهم وان قالوا بالوجوب العقلي أيضاً لكنهم يجوزون العفو فلا يتم الاستدلال عليهم اذ يقولون المنتفي قبل البعثة التعذيب بالتعلل بناء على تحقق العفو واما استحقاق التعذيب فثبت هذا ويمكن ان يقرر

الوجوب قبل البعثة) لانتهاء لازمه (وهو ينبغي كونه بالعقل) اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتاً معه قبل بعثة الرسل ومحصوله أنه لو كان وجوب عقلي أثبت قبل البعثة ولا شبهة في أن العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم أن يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية (لا يقال المراد بالرسول) في الآية الكريمة هو (العقل) لا اشتراكهما في الهداية (أو المراد) من الآية (ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية) وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية (لانا نقول) كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي (خلاف الوضع) والاصل وحينئذ (لا يجوز صرف الكلام اليه الدليل) ولا دليل ههنا فلا يجوز أن يرتكب شيء منهما (احتج المعتزلة بأنه لو لم يجب) النظر (الا بالشرع لزم اخام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة (أذ يقول المكلف) حين يأمره النبي بالنظر في معجزته وفي جميع ما تتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه (لا أنظر ما لم يجب) النظر على فان ما ليس بواجب على لا أقدم عليه (ولا يجب) النظر على (ما لم يثبت الشرع) عندي اذ

(قوله بالنظر في معجزته) لان دلالتها على صدقه نظرية محتاجة الى ترتيب مقدمتين أعني انه ادعى النبوة وآتي بالمعجزة. فكيف من هذا شأنه فهو نبي الا أنه لما صار النظر المذكور متمكناً في الاذهان يظن أنها بديهة كيف ولو غفل عن احدي المقدمتين لم يحمل العلم بصدقه

الدليل بوجه يكون تحقيقاً لا إلزامياً بأن يقال لو وجب لاستحق العذاب بتركه ولم يأمن من وقوعه والتألي باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اذ به يحصل الا من فتأمل (قوله ولا شبهة في ان العقلاء الخ) هذه المقدمة مما لا بد منها لان التعذيب ليس من لوازم الوجوب نفسه بل شرط ترك الواجب فلعل من نفى التعذيب يلزم نفي الترك فلا يتم الدليل الا بضم هذه المقدمة ولذا قال الشارح ومحصوله اشارة الى ان ما ذكره المصنف ليس بتمام من غير عناية (قوله حين يأمره النبي عليه السلام بالنظر في معجزته) قيل عليه العلم بصدق الشارع لا يتوقف على النظر في المعجزة فكثير من الصحابة رضي الله عنهم كانوا اذا رأوا المعجزة آمنوا بالله تعالى من غير تأخير الى نظر وأجيب بأن استفادة صدق الشارع عن مشاهدة المعجزة مبنى على ما يترتب عند المشاهدة من ان هذا الامر الخارق للعادة المقرون بالتحدي أمر يعجز عنه البشر ولا يقدر على اظهاره الا خالق القوى والقدر واظهاره ههنا بعد ما لم تجر العادة به تصديق لدعواه غاية ان سرعة ترتيب الايمان على مشاهدة المعجزة بسرعة ترتب هذه المقدمات لذي المشاهدة

المفروض ان لا وجوب الا به (ولا يثبت الشرع) عندي (ما لم انظر) لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى الخفاء (وأجيب عنه بوجهين الاول) النقص وهو (انه) أى ما ذكرتم من لزوم الخفاء الانبياء (مشترك) بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا (اذ لو وجب) النظر (بالعقل فبالنظر اتفاقا) لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفقورة الى انظار دقيقة من أن المعرفة واجبة وانها لانتم الا بالنظر وأن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب (فيقول) المكلف حينئذ (لا انظر) أصلا (ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر) فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر (لا يقال قد يكون) وجوب النظر (فطرى القياس) أى من القضايا التي قياساتها معها (فيضع) النبي (له) للمكلف (مقدمات) ينساق ذهنه اليها بلا تكلف و (تقيده العلم بذلك) بمعنى وجوب النظر (ضرورة) فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا

(قوله من وجود النظر الخ) هكذا في أكثر النسخ وهو الظاهر وفي بعض النسخ وجوب النظر وحينئذ كان المناسب أن يؤخر قوله لا انظر ما لم يجب النظر على قوله ولا يثبت الشرع ما لم انظر ويقرر هكذا لا يجب النظر على ما لم يثبت الشرع ولا يثبت ما لم انظر ولا انظر ما لم يجب .
(قوله لا انظر أصلا) لافي المعجزة ولا في غيرها اشارة الى دفع توهم أن النظر في المعجزة موقوف على وجوب النظر مطلقا ووجوب النظر مطلقا موقوف على النظر في وجوبه فلا دور (قوله ما لم يجب) أى على عقلا فان ما ليس بواجب على عقلا لا أقدم عليه (قوله لا يقال الخ) منع لقوله ولا يجب ما لم انظر وهذا المنع وارد على تقدير كون الوجوب شرعيا أيضا اذ يمكن أن يقال لا سلم قوله ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر لجواز كون ثبوت الشرع فطري القياس فيضع النبي مقدمات تفيد العلم بذلك ضرورة
(قوله ينساق ذهنه اليها بلا تكلف) لكونها قريبة من الضروريات
(قوله ضرورة) أي قطعاً
(قوله فيكون الحكم بوجوب النظر الخ) اعلم أن في المتن اشكالا اذ كون الحكم بوجوب النظر

(قوله اى من القضايا التي قياساتها معها) هذه القضايا محتاجة الى تصور الطرفين على ما هو مناط الجزم بلا شبهة لتحصيل قياساتها معها فتقبله التصور على ذلك الوجه قد يحتاج الى وضع مقدمات ينساق ذهن المكلف اليها ولذلك قال فيضع النبي عليه السلام الخ فلا يردان بمجرد التكلم بالمسمى يحصل قياسه معه فأى حاجة الى وضع المقدمات بل المفهوم من قول الشارح مع تلك المقدمات ان المقدمات أيضا قد تحتاج الى التلبيه

محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات أو نظريا قريبا من الضروري محتاجا الى أدنى التفات يحصل بذلك التنبيه (لأنا نقول) كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر (له) للمكاف (أن لا يستمع اليه) أي الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكلامه الذي أراد به تنبيهه (ولا يأنتم بتركه) أي بترك النظر أو الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء أصلا (فلا تمكن الدعوة) وأثبت النبوة (وهو المراد بالاحكام) الوجه (الثاني) الحل وهو (أن

فطري القياس ينافي افادة المقدمات له فلا بد من صرفه عن الظاهر اما في افادة المقدمات له أو في كونه فطري القياس فالنوعية الاول تصرف في الافادة بأن المراد بافادته اياه أن المقدمات الموضوعية تفيد تصور طرفيه على وجه هو ملازم للقياس الذي يحضر عند تصورهما فكونه فطري القياس على ظاهره والثاني أعنى قوله أو نظريا قريبا من الضروري تصرف في كونه فطري القياس بأن المراد انه كلف فطري القياس في انه بعد لقاء المقدمات المرتبة الموضوعية يحصل بأدنى التفات من غير احتياج الى الفكر لا فرق بينهما الا بأن في فطري القياس القياس لازم لتصور الطرفين وهما مستفاد من خارج فافهم فانه قد خفي على أقوام (قوله مع تلك المقدمات) متعلق بتنبيه أي الى تنبيه يحصل مع تلك المقدمات ولم يقل بتلك المقدمات لئلا يوهم اكتساب التصور من القياس

(قوله أو نظريا) بالاستفادة من المقدمات الموضوعية معطوف على ضروريا
(قوله قريبا من الضروري) لكون المقدمات مما ينساق اليه الذهن بلا كلفة
(قوله الى أدنى التفات) أي الى الحكم يحصل ذلك الالتفات بذلك التلبيه الحاصل بوضع المقدمات المذكورة الحاصلة للمكلف من غير نظر
(قوله كونه فطري القياس) اما حقيقة أو مجازا بناء على التوجيهين

(قوله أو نظريا قريبا من الضروري) ان كان معطوفا على ضروريا كما هو الظاهر يكون اشارة الى ان فطري القياس نظري عند البعض أو الى ان النظرى المذكور أعم من ان يكون حقيقة أو حكما وان كان معطوفا على قوله فطري القياس كما هو الوجه فالأمر أظهر
(قوله ولا يأنتم بتركه) قد يمتنع ذلك بأن النظر وجوب النظر في المعجزة من الواجب العقلي أيضا لدفع الخوف وفيه تأمل

[قوله الوجه الثاني الحل النج] لو فرض ان يقول المكلف حينئذ لا أنظر ما لم اصدق بوجوب النظر على ولا اصدق بوجوبه ما لم يثبت الشرع وثبوته انما هو بالنظر فينوقف كل منهما على الآخر لم ينجم هذا الحل بل الحل حينئذ ان قوله لا أنظر ما لم اصدق باطل

قولك لا يجب) النظر (على ما لم يثبت الشرع) عندي (قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه) بحسب نفس الامر (موقوفا على العلم بالوجوب) المستفاد من العلم بثبوت الشرع (لكنه لا يتوقف) الوجوب في نفس الامر على العلم به (اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب) لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فانه اذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لاعلماء (فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور) ولزم ايضا ان لا يجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف بثبوته أو لم يعلم نظر فيه أو لم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وهذا معني ما قيل أن شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل أيضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر على ما لم أنظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر ولا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه (المقصد السابع) قد اختلف في أول واجب على المكلف) أنه ماذا (فالاكثر)

(قوله قلنا هذا الخ) خبر ان والعائد اسم الاشارة فانه بمنزلة الضمير

(قوله لكنه لا يتوقف الخ) وما قيل ان عدم التوقف مسلم لكن لا يتم الزام النظر لانه حينئذ يقول سلمت ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب الا اني لا أنظر مالم أعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم فباطل لانه يلزم من ذلك أن لا يأتى الكافر بترك الايمان والجاهل بترك المأمورات (قوله وكذلك الوجوب) أى ثابت في نفس الامر علم المكلف أو لم يعلم نظره أو لم ينظر لكونه أثر الثبوت الشرع

(قوله وليس يلزم الخ) دفع لما يبتوهم من انه لو لم يتوقف الوجوب على علم المكلف به يلزم تكليف الغافل وذا لا يجوز

(قوله لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به) لا يقال لو لم يتوقف الوجوب على العلم به لزم تكليف الناس بما لا يعلمونه لانا نقول اللازم ملتزم فكم من واجب لا يعتد فيه بالجهل وانما مدار الوجوب الامكان القريب للعلم به وقد يقال عدم اتوقف مسلم لكن لا يتم الزام النظر حينئذ لانه يقول حينئذ سلمت ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب الا اني لا أنظر مالم أعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم والقرل بأن الجهل ليس بعذر انما هو لكون الدار دار التكليف وتبوع أحكام الشرع فيها وهو لم يثبت بعد

ومنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري (على أنه معرفة الله تعالى اذ هو أصل المعارف) والعقائد (الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب) من الواجبات الشرعية (وقيل هو النظر فيها) أي في معرفة الله سبحانه (لانه واجب) اتفاقا كما مر (وهو قبلها) وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ أبي اسحاق الاسفرائيني (وقيل) هو (أول جزء من النظر) لان وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه فأول جزء من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة (وقال القاضي واختاره ابن فورك) وامام الحرمين أنه (المقصد الى النظر) لان النظر فعل اختياري مسبوق بالمقصد المتقدم على أول أجزائه (والنزاع لفظي اذ لو أريد الواجب بالمقصد الأول) أي لو أريد أول الواجبات المقصودة أولا وبالذات (فهو المعرفة) اتفاقا (والا) أي وان لم يرد ذلك بل أريد أول الواجبات مطلقا (فالمقصد الى النظر) لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا أيضا وقد عرفت أن وجوب المقدمة انما يتم في السبب المستلزم دون غيره ثم أن المصنف الحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا (والا فان

(قوله أي في معرفة الله) أي لاجل معرفة الله أو في تحصيلها
(قوله لان وجوب الكل النج) فيه بحث لان تعلق الخطاب بالكل أو كونه ممدوحا مناطا لاستحقاق الثواب عقلا لا يستلزم تعلقه بالجزء أو كونه ممدوحا مناطا لاستحقاق الثواب واللازم التكليف بالكل بدون التكليف بالجزء لا التكليف بالكل بدون الجزء الذي هو محال
(مسبوق بالمقصد المتقدم) فيه أن التقدم لا ينفع ما لم يثبت كونه واجبا
(قوله وقد عرفت الخ) والمقصد ليس سببا للنظر ولو سلم فليس مستلزما له ولو سلم فالتنظر ليس غير مقدور حتى تكون مقدوريته باعتبار مقدورية مقدمته ولو سلم فمقدورية المقدمة أعنى المقصد ممنوعة

(قوله انما يتم في السبب المستلزم) والمقصد ليس كذلك فلا يلزم وجوبه وبهذا اندفع أيضاً ما يقال من ان النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب من حيث هو مطلوب فيلبي ان يكون أول الواجبات على انه ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بأن يترك مباشرة أسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة فان قلت المقصد جزء من شرط السبب المستلزم أو شرط له والتكليف بالمشروط أو الكل بدون التكليف بالشرط أو الجزء محيل قات المحال هو التكليف بالمشروط أو الكل مع التكليف بعدم الجزء أو الشرط لا مع عدم التكليف بهما لان التكليف تعلق خطاب الله تعالى ويجوز ان يتعلق بشئ ولا يتعلق بجزءه وشرطه وقد مر تحقيقه

شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد الى النظر) هذا أوفق بسياق الكلام لشموله المذاهب الثلاثة للمعتبرة الا أنه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان أمكن توجيهه بأنه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازي ان أريد أول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يحملها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل

(قوله وان أمكن توجيهه) اشارة الى ضعفه بأن يقال لا سلم لزوم التسلسل بأن يكون قصد القصد عنه بمعنى أن كل ما سوى القصد أعني تعلق الارادة يحتاج في كونه مقصودا ومرادا الى تعلق الارادة وأما تعلق الارادة فلا يحتاج الى ارادة أخرى ولعل هذا مراد من قال ان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا تحتاج الى قصد آخر ولو سلم لزوم التسلسل في التعلقات فلا سلم استعاضة لكونه في الامور الاعتبارية

(قوله اتفاقا) أي من أهل الملة

(قوله قال الامام الرازي الخ) بيان لكون النزاع بين المذاهب الثلاثة لفظيا مع عدم لزوم كون اواجب غير مقدور وتزيف لما ذكره المصنف من كون القصد غير مقدور
(قوله للمقصودة بالقصد الاول) أي لا يكون مقصودا بالنسبة سواء كان وسيلة الى واجب آخر كالنظر أولا كالمعرفة

[قوله عند من يجعلها مقدورة] لان المقدور عنده ما يتمكن من فعله وتركه بلا واسطة أو بواسطة
[قوله عند من لا يجعل الخ] لان المقدور عنده ما يتمكن من فعله وتركه بلا واسطة والعلم ليس كذلك فانه قبل النظر تمتع الحصول وبعده واجب الحصول

(قوله لشموله المذاهب الثلاثة للمعتبرة) التي هي مذاهب العلماء المعتبرين وأما القول بأن الواجب أول جزء من النظر فلا يعتد به اذ لا يخفى ان الوجوب تعلقه بالكل هو القصد الاسلي وبالجزء ضمني وتبيي وان شئت ان تدرج هذا المذهب أيضا فقل بعد قوله والا فان شرطنا كونه مقدورا فان لم يشترط كونه واجبا تاما وأصليا قصديا فهو جزء النظر وان شرط فهو النظر
(قوله وان أمكن توجيهه الخ) اشارة الى الضعف لان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا تحتاج الى قصد آخر

(قوله قال الامام الرازي الخ) المقصود من ايراد كلام الامام اظهار المخالفة بينه وبين كلام المصنف على كلا النسختين اذ كلام الامام صريح في ان لا اتفاق في كون أول الواجبات المعرفة وان أريد به أول الواجبات المقصود أولا وبالذات بخلاف كلام المصنف
(قوله والنظر عند من لا يجعل الخ) أراد بالواجبات المقصودة بالقصد الاول ما لم يتوصل به الى

عقبيه مقدوراً بل واجب الحصول وان أريد أول الواجبات كيف كانت فهو القصد (وقال أبو هاشم هو) أى أول الواجبات (الشك) لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل أو وجود النظر مع ما يمنعه ألا ترى أنك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جزمت به كان حاصله وان جزمت بنقيضه كان مانعاً وأنت تعلم أن انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز أن يكون هناك ظن بالمطلوب أو بنقيضه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم (ورد) قول أبي هاشم (بوجوب الأول أن الشك غير مقدور) فلا يكون

[قوله كيف كانت] - واه كانت مقصودة بالذات أو بالنسبة لجعل الامام القصد الى النظر مقصوداً بالنسبة فعلم انه مقدور اذ غير المقدور لا يتعلق به الارادة

[قوله ألا ترى الخ] تنوير للزوم أحد الأمرين عند عدم سابقة الشك وحاصله انه لا بد للنظر لتحصيل المعرفة من تصور طرفي المطلوب فبعد تصورهما اما أن يحصل له الجزم بالنسبة فتكون المعرفة حاصلة له بالبدية فيمتنع النظر فيه لامتناع تحصيل الحاصل واما أن يحصل له الجزم بنقيضه فيمتنع النظر حينئذ منه لتحصيل المعرفة لامتناع طلب ما جزم بانتفائه أو لا يحصل له الجزم بشئ من طرفي النسبة فيكون متردداً فيه فيصح النظر منه حينئذ وهو المعنى بالشك فاندفع ما قيل انه يجوز أن يكون الجزم بالتقليد فيطلب المعرفة وانه يجوز أن يكون النظر عند الجزم بالنقيض للتقوية فأصاب والبحث الذي أورده الشارح لقوله وأنت تعلم الخ

واجب آخر بالذات فلذا عد النظر منها مع كونه وسيلة الى معرفة (قوله بل واجب الحصول) فيه ان وجوب الحصول لا ينافي المقدورية ولو بواسطة كما مر اللهم الا ان يريد بالواجبات ما يتعلق به الوجوب بالذات

(قوله فهو القصد) سياق كلامه يدل على ان القصد مقدور على هذا التقدير مع وجوبه ولا يلزم التسلسل كما ظن لما أشار اليه الشارح بقوله وان أمكن توجيهه وقد حققناه وبه اندفع الاعتراض على قوله لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقاً بأن دعوي الاتفاق ينافيه ما نقله عن الامام عقبيه (قوله فان جزمت به كان حاصله) قيل التقليد غير المعرفة فاعلم الجازم مقلد فيطلب المعرفة مع انتفاء الشك وقد نبهت على جوابه فيما سبق

(قوله وان جزمت بنقيضه كان مانعاً) قيل عليه النظر الآخر للتأييد والتقوية واقع كثير كما سبق فعلم الجاهل قصد التأييد فنظر فأصاب والحاصل ان مقدمة الواجب النظر المطلق لا النظر لاجل تحصيل المعرفة فليتأمل

(قوله وأنت تعلم ان انتفاء الجزم الخ) قد يدفع بأن المراد بالشك هو التردد في النسبة إما على استواء

واجبا اجماعا (وفيه نظر اذ لو لم يكن) الشك (مقدورا لم يكن العلم) أيضاً (مقدورا
 لان التبدل نسبة الى الضدين سواء) عند أبي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون
 الشك عنده أيضاً مقدورا فلا نسلم كونه غير مقدور قال الآمدي (والحق أن)
 ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا أن (دوامه مقدور اذ له
 أن يترك النظر فيدوم) الشك (أو أن ينظر فيزول) الشك وأنت خير بأن ما قاله
 لا ينفع أبا هاشم لان الذي يجب أن يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك
 لا دوامه (انشائي وهو الصواب) في الرد عليه (أنت وجوب المعرفة) عنده

[قوله والعلم مقدور عنده] رد لما في شرح المقاصد من أن العلم غير مقدور عنده انما المقدور تحصيله
 لمباشرة الاسباب فاعتراض الواقف ساقط
 [قوله بل هو واقع بغير اختياره] في شرح المقاصد أن تحصيله واستدامته مقدور بأن يحصل تصور
 الطرفين ويترك النظر في النسبة وفيه أن اللازم منه عدم حصول النسبة لا التردد فيه ونحوه الطرفين
 [قوله وأنت خير الخ] يعني أنه ان كان مقصود الآمدي بيان الواقع فهو حق وان كان مقصوده
 دفع الاعتراض عن أبي هاشم فلا ينفع لان الشرط عنده ابتداء الشك بمعنى التردد في النسبة
 (قوله ان وجوب المعرفة الخ) في شرح المقاصد ان وجوب النظر مقيد بالشك فهو لا يكون مقدمة
 للواجب المطلق والحق ما في المتن لان النظر ليس من الواجبات أولا وبالذات بل وجوبه لكونه مقدمة
 للواجب المطلق وكذا القصد والشك لكونهما مقدمة المقدمة فالنتيجه والاطلاق لا بد من اعتباره في
 الواجب أولا وبالذات كما يستفاد من الدليل الذي ذكره الشارح

وهو الشك المحض أو رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم قال اليعاقبي في تفسيره الشك قد يطلق
 على ما يقابل العلم ولهذا أكد قوله تعالى لئن شك منه في قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه لئن شك
 منه بقوله ما لهم به من علم
 (قوله فيكون الشك عنده أيضاً مقدورا) قيل الشك من الكيفيات النفسانية كالعلم لا من الافعال
 الاختيارية فلا يكون شي منها مقدورا البتة فكيف يقول أبو هاشم بها وأجيب بأن مقدورية المقدمة بالتمكن
 من تحصيلها كالطهارة وملك النصاب لا ان يكون فعلا اختياريا والشك ليس مما يتمكن من تحصيله بأن
 يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ويمكن ان يقال ليس الشك من المعاني التي يطلبها العاقل
 وبحكم باستحقاق تاركه الذم وأيضاً أنه وان كان مقدمة فليس من الاسباب ليكون إيجاب النظر إيجابا له
 بمعنى تعلق خطاب الشرع ان قلت مراد أبي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر قلت معنى الوجوب العقلي
 عندهم أن يحكم العقل بأن تركه سبب للعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع أم لا على ما سيعلم
 (قوله وأنت خير الخ) اعتراض ان كان قول الآمدي والحق توجيهها لقول أبي هاشم ونحقيق ان

(مقيد بالشك) على ما تقتضيه قاعدته لان الخوف يقتضى لوجوب المعرفة انما نشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيداً بوجوب الشك عنده (فلا يكون ايجابها ايجاباً له) ولا مقتضياً لايجابه (كاجاب الزكاة لما كان مشروطاً) ومقيداً (بمحصول النصاب لم يكن ايجاباً لتحصيل النصاب) ولا مستلزماً لايجاب تحصيله اتفاقاً (فرع ان لنا الواجب) الاول (النظر فيمن أمكنه زمان يسمع فيه النظر التام) والتوصل به الى معرفة الله تعالى (ولم ينظر) في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر (فهو عاص) بلا شبهة (ومن لم يمكنه) زمان (أصلاً) بأن مات حال البلوغ (فهو كالصبي) الذي مات في صباه (ومن أمكنه) من الزمان (ما يسمع بعض النظر دون تمامه) فان شرع فيه بلا تأخير واختارته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصياناً طعماً وأما اذا لم يشرع فيه بل أخره بلا عذر ومات (ففيه احتمال والاظهر عصياناً) لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب (كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض) في ذلك اليوم (فاتها حاصية وان ظهر أنها لم يمكنها اتمام الصوم) وانما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زماناً يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد وأما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع في النظر وقد يقال في هذا التخصيص ايماء الى أنه المختار فان القصد الى النظر من تيممه كيف

(قوله بالشك) أي بالتردد لان الخوف انما ينشأ من مطلق التردد الشامل للوهم والظن أيضاً وهذا التردد حاصل للمقلد وصاحب الجهل المركب ابتداء عند تصور الطرفين والنسبة فقد وجب عليه المعرفة ثم بعد ذلك يقلد أو ينظر نظراً فاسداً يفيد الجهل فلا يرد ما قيل انه يلزم من ذلك أن لا تحجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه بقى انه يلزم من ذلك أن لا تحجب على العاقل الجاهل لعدم تحقق المقدمة أعني التردد لكن القائلين بوجوب المعرفة عقلاً يدعون الضرورة في حصول الخوف لسكل عاقل بعد سماعه الاختلاف ورؤية آثار النعم

(قوله بخلاف القصد) فانه ليس بزمانى ولو سلم كونه زمانياً لا يتأتى فيه التفصيل المذكور

كان قوله اعتراضاً على أبي هاشم وقد يقال كون أول الشك مقدمة غير لازم بل غير معقول اذ لا بد من مدة بعد أدلة يقع فيها طلب المبادئ وترتيبها حتى يحصل تمام النظر

[قوله مقيد بالشك] قيل فيلزم أن لا تحجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه أجيب بأن سراده بالشك ما يتناول الاولين على ما أشرنا اليه والواجب في الاخيرين هو النظر في الدليل ووجه دلالة لان النظر والمعرفة مع الجزم بأحد التقيضين ممسح لم يلزم عدم وجوبها

ولو جعل واجبا برأيه وجب أن يقصد الى تحصيله ولزم أن يكون القصد مسبوقا بقصد آخر
 (المقصد الثامن) الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم (بالمتنظور فيه) فقد اختلفوا في
 النظر (الفاسد هل يستلزم الجهل) أي الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه (على مذاهب)
 ثلاثة (أحدها واختاره الامام الرازي أنه يفيد مطلقا) سواء كان فسادا من جهة مادته أو
 من جهة صورته (لان من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم غني عن العلة امتنع أن لا يمتد
 أن العالم غني عن العلة ضرورة) وهو جهل وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى أن المختار
 عنده هو المذهب الثالث أعني التفصيل كيف والقول بأن الفاسد من جهة الصورة يستلزم
 الجهل ظاهر البطلان (وثانيها) وهو الصواب والمختار عند الجمهور (أنه لا يفيد مطلقا)
 سواء كان فسادا مادة أو صورة (وقد احتج عليه بأنه لو أفاده) واستلزمه (لكان نظر
 الحق في شبهة المبتل يفيد الجهل) وليس الامر كذلك (والجواب لو صح هذا)
 الاحتجاج (لم يكن) النظر (الصحيح مفيدا) ومستلزما (للعلم والا) أي وان لم يكن غير

(قوله وجب أن يقصد الى تحصيله) لان الواجب برأيه لا يسقط من ذمة المكلف الا بالنسبة المتعلقة
 به بالذات فيحتاج الى قصد آخر

[قوله لا يطابق المنظور فيه] الظاهر لا يطابق الواقع على ما هو المعتبر في مفهوم الجهل المركب
 كما سيحى الا أنه أقام المنظور فيه مقامه اشارة الى اتحادها عند الناظر بناء على أن العاقل لا يطلب
 خلاف الواقع وان كان نظره يؤدي اليه لفساده

[قوله امتنع أن لا يعتد الخ] ولا شك أن هذا الامتناع ناشئ عن الاعتقاد بالمقدمتين على الهيئة
 المحدودة لا دخل لموضوعيهما في ذلك فني كل نظر فاسد يعتد الناظر مقدمته يكون مفيدا للجهل
 ثبتت الكلية المطلوبة وبهذا تبين ضعف ما نقله الشارح بقوله قد يقال الخ لانه اذا كان مبنيا على الاستلزام
 الاعتقاد فني فاسد الصورة اذا اعتد كونه منتجا لخفاء فساد عليه يكون مستلزما كفساد المادة اذا خفي
 عليه فسادها واعتد صدقها من غير فارق بينهما كما لا يخفى فقوله ظاهر البطلان يرد عليه أنه على تقدير
 العلم بفساده من جهة الصورة مسلم وعلى تقدير عدم العلم بمنوع

[قوله والجواب الخ] خلاصة الجواب بعد ملاحظة السؤال والجواب تبين انه لا افادة في كليهما
 بدون الاعتقاد وبعد الاعتقاد متحقق فيهما فالقول بافادة الثاني الصحيح دون الفاسد تحكم

على العاقل الجاهل مع ظهور بطلانه

[قوله ظاهر البطلان] ظهور بطلانه يؤيد عدم كونه مختارا لالمام ولا يدل على انه ليس مذهبا لاحد
 كيف وقد اتخذ جماعة انكار البديهييات أثرها مذهبا

مفيد له بل كان مفيداً (لكان نظر المبطل في حجة الحق يفيد العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات) المعتبرة في النظر الصحيح (والمبطل لا يعتقد ها) فلذلك لم يفده العلم (فلنا هو مشترك اذ شرط افادته) أي النظر الفاسد (للجهل باعتقادها) أي المقدمات المعتبرة فيه والحق لا يعتقد ها فلذلك لم يفده الجهل (وأثبتته) أي المذهب الثاني وهو عدم الافادة (المحققون بأن النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل) أي ليس له في نفس الامر ما لأجله يستلزمه (وان كان قد يجلبه) اتفاقا كما في المثال الذي أورده الامام الرازي (بيانه أن النظر الصحيح انما هو في مقدمات لها في نفس الامر الى المطلوب) بالنظر (نسبة) مخصوصة (بسببها يستلزم العلم بالمطلوب) عند انتفاء أضداد العلم قال الآمدي ان الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما (وليس للفاسد ذلك) فان الشبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لأجلها تكون مستلزمة للمطلوب بل استلزامها اياه راجع الى أن الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لأجلها وهو مخفي فيه ألا ترى أنه اذا ظهر خطأ في

(عبد الحكيم)

[قوله ليس له وجه استلزام الخ] يعني أن المراد الاستلزام في نفس الامر والنظر الفاسد ليس له وجه استلزام فيه فلا استلزام بخلاف الصحيح
[قوله وان كان قد يجلبه اتفاقا] لأجل الاعتقاد بوجه الاستلزام
[قوله انما هو في مقدمات الخ] لكونها صادقة مناسبة للمطلوب
[قوله قال الآمدي الخ] تمهيد لما سيجيء من أن ما ذكره من التحرير انما يتأني على اصطلاح من جعل المفرد دليلا وتعريض للمصنف بأن للناسب لقوله فالتنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل أن يقول بذل قوله في مقدمات في دليل
[قوله وليس للفاسد ذلك] أي الحصول في مقدمات لها في نفس الامر نسبة بسببها يستلزم الجهل بالمطلوب لان مقدماته اما كاذبة فهي غير متحققة في نفس الامر فضلا عن أن يكون لها نسبة الى المطلوب في نفس الامر واما صادقة غير مناسبة
(قوله فان الشبهة الخ) أثبتت لنفي النسبة على طريقة الآمدي

اعتقاد وجه الدلالة لم تبق الدلالة أصلاً (فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل)
 على المطلوب (لرابطة بينهما في نفس الامر) بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث
 لا ينفك عنه (بخلاف) النظر (الفاسد مع الجهل) اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة
 ذاتية مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد
 بذلك الخلاف أعني الجهل المركب بالمطلوب (ولا خفاء به) أي بان النظر الفاسد لا يستلزم
 الجهل (بعد التحرير) والتوضيح الذي قدمناه (وقول الامام) الرازي في المثال الذي أورده
 (من اعتقد) هاتين المقدمتين (اعتقد) تلك النتيجة الجهمية (قلنا) ما ذكرته (حق) ولكن
 ليس (الشأن) (من أتى بالنظر الفاسد فيه) أي في ذلك المثال (اعتقده كذلك) أي اعتقد
 أن مقدماته حقة صادقة بل ربما لم يعتد ذلك فلا يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد

(عبد الحكيم)

(قوله فالنظر الصحيح الخ) أي اذا كان لمقدمات يقع فيها النظر الصحيح نسبة مخصوصة الى
 المطلوب فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل الذي هو المفرد على المطلوب لاشتمال تلك
 المقدمات على ذلك الوجه لكونه محمولا أو موضوعا فيها

(قوله يوقف على وجه دلالة الدليل الخ) لا يخفى ان وجه الدلالة هي الرابطة كما يدل له قول
 الشارح حتى يوقف النظر الفاسد عليها فاما أن يراد بوجه الدلالة طريق دلالة الدليل دون المعنى المتعارف
 واما أن يقال ان وجه الدلالة من حيث الدلالة وافادتها العلم مغاير لنفسه من حيث انه رابطة بين ذاتي
 الدليل والمطلوب واليه يشير قوله بحسب ذاتيهما
 (قوله بحيث لا ينفك عنه) مادة أو عقلا

(قوله ذاتية) أي رابطة متحققة بالنظر الى ذاته بل له رابطة اعتقادية

(قوله وهو قول الامام الخ) بعد ما استدل على ما ادعى من عدم افادته الجهل أجاب عن استدلال
 الامام بأن اللازم مما ذكرته ان الاعتقاد بالمقدمتين يستلزم الاعتقاد بالنتيجة الجهمية وهو حق لكنه
 لا يثبت المدعى وهو استلزام النظر الفاسد الجهل الا اذا ثبت ان النظر الفاسد يستلزم الاعتقاد بالمقدمتين
 وليس كذلك اذ ليس كل من أتى بالنظر الفاسد يعتد حقيقة المقدمات وتحقق المناسبة وكونه على هيئة
 الانتاج حتى يستلزم النظر الاعتقاد بالمقدمتين المستلزم للجهل وبما حررنا لك ظهر اندفاع البحث الذي
 ذكره الشارح بقوله ولقائل أن يقول الخ لانه ما استدل على عدم استلزام الجهل بأنه لا يستلزم الاعتقاد
 المستلزم للجهل حتى يرد عليه انه يجري في النظر الصحيح أيضا بل استدل على المدعى بعدم تحقق الرابطة

الذاتية في النظر الفاسد متحققة فالمدعى

مستلزما للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب اعتقاده ولقائل أن يقول ليس كل من أتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة وإذا لم يمتقدها كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يمتقدها لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق عليها فيما ذكرته قلت انه اذا لم يمتقده المقدمات لم يكن أيضا هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس له حينئذ تصديق غير مطابق والتحقيق أنه لا استحالة في أن يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضها فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلاً في استلزام النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق اللزوم في الاولى دون الثانية وذلك لا مدخل له في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب أن يكون في وجه الدلالة أعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بان تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الامر ولا شك أن حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقيقة المقدمات بلا فرق وأما ما ذكره من التحرير فأنما يتأتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلاً فيقول مثلاً العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالة عليه بحسب نفس الامر ولا جله كان مستلزماً له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيداً للعلم به قطعاً بخلاف دوران أفعال العباد على اختيارهم وجوداً وعدمه فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزماً في نفس الامر لكون

(قوله فانه لا فرق الخ) الفرق بين فان الرابطة العقلية متحققة في الصواب في نفس الامر لكونها متحققة فيه بخلاف الكواذب فان الرابطة فيها على تقدير تحققها في نفس الامر لا متناع اتصاف الشيء بصفة الاستلزام في نفس الامر بدون تحققه فيه ضرورة ان ثبوت شيء لشيء يستدعي ثبوت للثبوت له فيه فالاستلزام في الصحيح في نفس الامر وفي النظر الفاسد على تقدير تحقق مقدماته فيه واعتقاد صدقها هذا ما عندي في هذا المقام والله أعلم بحقيقة المراد

(قوله وأما ما ذكره الخ) لا يخفى على القطن ان الدليل المفرد مشتمل على وجه الدلالة من حيث انه حال من أحواله والمقدمات من حيث انه حد من حدودها فالارتباط الذاتي متحقق فيهما بحسب نفس الامر في أحدهما جزء وفي الآخر ماضى فتقوله انما يتأتى الخ بمحل بحث

[قوله فان قلت اذا لم يمتقدها الخ] فان قلت لا يلزم من عدم اعتقاد حقيقة المقدمات عدم العلم بالمقدمات أنفسها فتقوله ولا تصديق عليها الخ لا يصح قلت عدم اللزوم ممنوع فان الجازم جازم بالحقيقة البتة

تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر من ذلك الوجه فيه مفيداً للجهل به لكن من اعتقد أن هناك ارتباطاً عقلياً أدام النظر فيه إلى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام (ونالها أن الفساد ان كان من المادة) فقط (استلزامه لما مر) من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج أن زيدا جسم وليس بجهل فالصواب أن الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور وأما استلزامه اياه مطلقاً فلا كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة (والا) أي وان لم يكن الفساد من جهة المادة فقط بل كان من الصورة فقط أو منهما معا (فلا) يستلزم النظر الجهل (اذ الضروب الغير المنتجة) وهي التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة أو كاذبة (لا تستلزم اعتقاداً أصلاً) لا خطأ ولا صواباً (المقصد التاسع) فيما اختلف في كونه شرطاً للنظر (قال ابن سينا

(قوله استلزامه) أي مطرداً في جميع المواد وقد عرفت ان الحق عدم الاستلزام في شيء من الصور بما لا مزيد عليه

(قوله وليس بجهل) أجاب عنه الشارح في حواشي شرح التجريد بأن اللازم زيد جسم حماري وهو جهل وفيه انه لو ضم هذه النتيجة الى قولنا وكل جسم حماري فهو جنم ينتج زيد جسم مع ان كلا النظرين فاسدان من جهة المادة فالجواب عنه ما استفاد عما قاله المحققون وهو ان النظر للذكور لا يستلزم العلم في نفس الامر لعدم تحققه فيه لكون الصغرى كاذبة بل على تقدير صدقه فيه ولا نزاع فيه (قوله المقصد التاسع) كان الظاهر ذكره متصلاً بالمقصد الخامس المشتمل على الشرائط المتفق عليها

[قوله ونالها ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزامه] الظاهر ان المراد هو الاستلزام الكلي وعلية مدار البحث وأنت خبير بأن فساد المادة قد يكون بالكذب وقد يكون بعدم المناسبة على ما تقرر في الميزان والفاقد بالمعنى الثاني لا يستلزم الجهل بل قد يفيد العلم وهو ظاهر فكأنه أراد بفساد المادة القسم الاول فقط

[قوله وفيه بحث لان قولنا الخ] قد يجاب عن البحث بأن النتيجة هي ان زيدا جسم حماري وهو كاذب قطعاً كذا في حاشيته للتجريد واعترض عليه بأن ثبوت الجسم الحماري يستلزم ثبوت مطلق الجسم فيصدق في الجملة وليس بشيء فان الصدق في الجملة على الوجه المذكور لا ينافي استلزامه الجهل بالنظر الى تمام النتيجة فيندفع البحث حيثئذ وليس مقصود الجيب الاذاك

[قوله المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطاً للنظر] لا يخفى ان حق هذا المقصد ان يلى مباحث الشروط المتفق عليها للمناسبة الظاهرة فالتدخل بينه وبين تلك المباحث بمباحث أخرى لا يخلو عن خفاء

شرط افادة النظر للعلم النفطن لكيفية الاندراج) والارتباط بين المقدمتين (فان من يعلم أن هذه بقلة وكل بقلة عاقر قد يراها متفخخة البطن فيظن أنها حامل وما هو) أى ظنه كونها حاملا (إلا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئى) الذى هو هذه البقلة (تحت ذلك السكبي) الذى هو كل بقلة عاقر اذ لو لا هذا الذهول لجزم بكونها عاقراً ولم يظن أنها حامل (ومنه الامام الرازى : يقال ليس ذلك النفطن شرطاً لافادة النظر للعلم (لأن العلم بأن هذا مندرج فى ذلك) وبأن احدي المقدمتين مرتبطة بالآخرى (تصديق آخر) منابر للتصديق بالصغرى والكبرى (فلو وجب العلم به) أى بأن هذا مندرج فى ذلك وبأن هذه مرتبطة بتلك (كانت) هذه القضية التى وجب العلم بها (مقدمة أخرى منضمة اليها) أى الى المقدمات الاخر مرتبة معها (ويجب ملاحظة الترتيب) وكيفية الاندراج (مرة أخرى ويلزم التسلسل) فيمتنع حصول العلم بالمطلوب (والجواب لا نسلم أن ذلك) الذى وجب العلم به (مقدمة أخرى بل ذلك) النفطن الذى اعتبره ابن سينا (هو ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة) فانه قال هكذا فلا سبيل الى

(عبد الحكيم)

الا انه آخره ليكون ذكر الامور المختلفة فى سلك واحد مع ما فيه من الاهتمام بما قدمه عليه (قوله النفطن) أى التفهم لكيفية الاندراج أى اندراج الاصغر تحت الاوسط ايجاباً أو سلباً كلياً أو جزئياً مثلاً فى قولنا الجسم مركب وكل مركب ممكن بعد التصديق بالمقدمتين لا بد من ملاحظة اندراج الجسم بخصوصه فى المركب ليستفاد الحكم عليه بكونه ممكناً ولولا ذلك بل لوحظ ما صدق عليه الاوسط فى الكبرى بعنوان مفهومه اجمالاً ولم يلاحظ اندراج الاصغرى بخصوصه لربما غفل عن النتيجة خصوصاً اذا توهم أمراً مانعاً منها كما نبه عليه الشيخ بالمثل الجزئى المذكور ثم ان اتضاف ذات الموضوع بفهمه فى القضية قيد فيكون ملاحظة الاندراج المذكور تصوراً لا تصديقاً كأنه قيل " وكل مركب أى الجسم وغيره المنصف بالتركيب ممكن هذا ما يخص كلام الشيخ وهو حق لا شبهة فيه للمنصف وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل على قوله وهي من قبيل التصور دون التصديق من أن مجرد ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة غير كافية فى حصول المطلوب بل لا بد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبري نعم ان هذا التصديق الحاصل من الوثبة الاجتماعية للمقدمتين وان كان تصديقاً آخر مغايراً للمقدمتين لكن لا يلزم وجوب ترتيبه معهما كإيجاب الصغرى وكلية الكبرى

[قوله هو ملاحظة النسبة المقدمتين الخ] أى كيفية اشتغالها عليهما وهى النفطن لكيفية الاندراج

فدرك المطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل أيضاً الى ذلك الا بالتفطن للجهة التي لأجلها صار مؤدياً الى المطلوب فأشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل (وقد احتج البعض) يعني القاضي البيضاوي (على رأي ابن سينا) وكون التفطن شرطاً للإنتاج (باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء) فلما نجد شككين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع أن إنتاج أحدهما ينتجته بين بلي وإنتاج الآخر خفي محتاج الى بيان وما ذاك الا لأن هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهية وهيئة الثاني بعيدة منه فلا يتفطن لها الا بدليل أو تنبيه (وفيه نظر لاختلاف اللوازم) في الاشكال (فقد يكون إنتاجها لبعض) من تلك اللوازم (أظهر) من إنتاجها لبعض آخر منها وتفصيل الكلام أن الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو إما في المقدمات وإما في النتائج فإذا فرض الاتحاد في المقدمتين يكفي الاول والرابع كان اللازم من أحدهما عكس اللازم من الآخر وإذا كان أحد الاختلافين لازماً وقد يجتمعان أيضاً جاز أن يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم أو لاختلاف الملزومات أو لاختلافهما معاً فإن اللزوم بين أمرين قد يكون بيناً ولا يكون بين أمرين آخرين أو بين أحدهما وأمر آخر بيناً (والحق أنه ان أراد) ابن سينا بما ذكره وجعله شرطاً للإنتاج (اجتماع المقدمتين معاً في الذهن) مرتبتين على ما ينبغي (فسلم) لأنه لو كان حصول المبادئ وحدها بلا ترتيب معتبر بينها كافياً في حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها

[قوله يعني القاضي البيضاوي] حيث قال في النصوص والاشبه أنه لا بد من ملاحظة الترتيب والمهبة وإلا لما تفاوتت الاشكال في الجلاء والخفاء
[قوله فلا يتفطن لها] أي للاندراج المستفاد منها

(قوله وهي من قبيل التصور دون التصديق) أورد عليه أن تصور النسبة وملاحظتها غير كافية في حصول المطلوب بل لا بد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبري نعم هذا الجزم حاصل من الهيئة الجمعية للمقدمتين أعني صورة القياس ولا يلزم من كون الجزم بها تصديقاً آخر متبرأً للمقدمتين وجوب ترتيب مخصوص مستدع لتفطن آخر وذلك لأن هذا التصديق انما هو لصحة ترتيب المقدمتين لا لاجل أن ذلك مقدمة أخرى

(قوله فإذا فرض الاتحاد الخ) كقولنا كل أب وكل ب ج ينتج من الاول كل ج وإذا عكس الترتيب ينتج من الرابع بعض ج اثم لا يخفى أن للترتيب دخلاً في الاستلزام فاختلاف الملزوم لازم البتة

عالميا بجميع العلوم لانتفاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب أن تكون مع المبادئ هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة للنظر كما مر (وان أراد أمرا) آخر (وراه) أي وراء الاجتماع المذكور (فمنوع) اذ لا حاجة بنا ببدء ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى أمر آخر والحاصل أنه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن أن تكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة وأما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى قضية جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها (وما ذكره من المثال) في البغلة (انما يصح عند الدهول عن احدي المقدمتين وأما عند ملاحظتهما) على الترتيب اللائق (فلا) يصح ذلك المثال نعم اذا لوحظ الكبير قبل الصغير كان الترتيب مفقودا وأمكن ذلك الظن \Rightarrow المقصد العاشر قد اختلف في أن العالم بدلالة الدليل على المدلول (هل يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازي هناك دليل مستلزم) كوجود العالم (ومدلول لازم) كوجود الصانع (ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك أنها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة) أيضا (ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما نقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه) أو امكانه (فالدليل هو العالم ووجه دلالة) هو (الحدوث) أو الامكان (وهو مغاير له عارض وقال آخرون لا يجب

[قوله فمنوع] قد عرفت بما حررنا لك سقوط هذا النع

[بقوله وأما ملاحظة الترتيب الخ] وقد عرفت انه عبارة عن ملاحظة اندراج الاصغر بخصوصه تحت الاوسط وانه لا شبهة في كونه شرطا فلا يلزم من عدم كون ملاحظة الترتيب شرطا عدم كون ملاحظة الاندراج شرطا لم انه يصح ردا على ما قاله القاضي البيضاوي

[قوله قد اختلف الخ] وبه الاختلاف في مغايرة العلم بالدلالة للعالم بالمدلول غير ظاهر مع ان الدليل الذي ذكره الامام يغايرته للعلم بالدليل والعلم بالمدلول افادة لا يخفى على من له أدنى تمييز وكذا لا اشتباه في مغايرة وجه الدلالة أي الامر الذي بواسطته يتدل الذهن من الدليل الى المدلول للدليل فان تعريفه ينادي على مغايرته فكيف خفي على الفحول وكيف اختلفوا فيه

[قوله لا يجب الخ] هذا وقوله بل قد يدل الخ صريح في أن هؤلاء ادعوا رفع الايجاب الكلي

(قوله اذ لا حاجة بنا الخ) فان قلت المتناهي في البسالة وبما يرتب المقدمتين على هيئة الشكل الاول ومع ذلك تخفى عليه النتيجة ويفضل عن لزومها بسبب غفلته عن ان الاصغر يندرج تحت الاوسط قلت الظاهر ان الغفلة بسبب عدم قدرته على جمع المقدمتين (قوله وقال آخرون لا يجب ذلك بل قد يدل الخ) فان قلت ظاهري هذين الكلامين يدل على جواز

ذلك) أي كون وجه الدلالة مغايراً للدليل (بل قد يدل الشيء على غيره نظراً الى ذاته
والا) أي وان لم يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب أن يكون لكل دليل وجه دلالة
يغايره (لزم التسلسل) لاننا نقول الكلام الى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل
كلاماً مكان مثلاً فانه أيضاً دليل يدل على وجود المصانع فوجب أن يكون له وجه دلالة
يغايره (والحدوث) الذي هو وجه الدلالة (ليس غير العالم) الذي هو الدليل (اذ لا واسطة

[قوله فانه أيضاً دليل الخ] فيه بحث لانه ان كان مبنيًا على ان الامكان من جهة العالم فيكون دليلاً
على وجود المصانع فيرد عليه ان لا نسلم ذلك لانه أمر اعتباري وان هذا انما يدل على أن ما هو دليل على
وجود المصانع يجب أن يكون وجه دلالة على تقدير المغايرة دليلاً والتسلسل انما يلزم لو كان وجه دلالة
كل دليل دليلاً فيجوز الانتهاء الى دليل وجه دلالة لا يكون دليلاً على شيء وإن كان مبنيًا على انه لما
كان الدليل دليلاً باعتبار ذلك الوجه كان الوجه دليلاً في الحقيقة فهو ممنوع لان الدليل ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه أو في أحواله والنظر لا يقع في وجه دلالة

المغايرة في بعض الصفات وآخر الكلام من كونه مبنيًا على ما قاله المشايخ يدل على عدم الجواز قلت لو سلم
ادعاء البناء الحقيقي فلا نسلم دلالة على عدم جواز المغايرة أسلاك المشايخ ورحمهم الله لا بدعون في كل
صفة للشيء انها لا هو ولا غيره بل الصفة عندهم قد تغاير الموصوف اذا كانت منفكة عن موصوفها وقد
لا تغاير بان تلازمه ولا تنفك عنه كما سبق له الشارح عن الآمدي في المقصد السادس من المرصد الرابع
في الوحدة والكثرة والاضافة في قوله صفة الشيء لا هو ولا غيره للمعهد والمراد الصفة اللازمة فجرد البناء
على ما ذكره المشايخ والقول بان وجه الدلالة صفة للدليل لا يلزمه عدم المغايرة اذ قد يكون وجه الدلالة
صفة للدليل منفكة عنه كالحديث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود على تقدير وجوده فانه صفة
منفكة عن الحادث كما ستقف عليه في المقصد الثاني من المرصد الرابع في الصفات الوجودية وقد لا تكون
منفكة عنه كلامكان واعلم ان الفرقة السابعة ادعوا ان وجه الدلالة زعمي الحدوث مثلاً غير الدليل وهو
العالم البتة فقول الفرقة الثانية القائلين بنفي الوجوب بل قد يدل الشيء اشارة الى استدلال تسليمي على
نفي الوجوب الخ أي لو سلم ان الحدوث غير العالم فالاستدلال قد يكون بنفس الحدوث فيثبت لامغايرة
بين وجه الدلالة والدليل فلا وجوب وقولهم الحدوث ليس غير العالم الى استدلال مني من وجه نعم
لو قدم هذا لكان نسب فعل هذا التوجيه ترتبط سوابق الكلام ولواحقه فتأمل

(قوله ليس غير العالم) مبني على ما أشعر به كلام الفرقة الاولى القائلة بمغايرة الحدوث للعالم وذهب
اليه البعض من وجودية الحدوث وان كان مزيفاً والا لا يكون داخل في العالم الذي هو ما سوى الله تعالى
اذ العالم هو جهة الموجودات واما المدومات فلا توصف بالمغايرة اصطلاحاً فلا تدخل في العالم قطعاً

بين العالم) الذى هو ما سوى الله تعالى (والصانع) بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيها سواء فليس ثمة أمر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع (فليس ثمة أمر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا) الذى ذكره هؤلاء (قريب مما قال مشايخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره) كما سيأتى (بل يشبه أن يكون فرعاً لذلك فإن وجه الدلالة صفة للدليل ويستتف عليه) أى على ما ذكره مشايخنا من سأل الصفة مع الموصوف قال ناقد المحصل هذه المسئلة إنما تجرى فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سواء على وجوده

[قوله صفة الشيء لا هو ولا غيره] أى بعض الصفات وهي اللازمة على ما سيجي، نقلاً عن الشيخ الأشعري أن الصفات منها ما هو عين الذات كالوجود ومنها ما هو غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كمفاتيح الافعال من كونه خالفاً ورازقاً ونحوهما ومنها ما يقال أنه لا عينه ولا غيره وهي ما يمنع انفكاكه عنه يوجب من الوجوه كالعالم والقدرة فلا يرد ما يتوهم من أن هذا يقتضى أن يكون قول هؤلاء السلب الكلّي مع أنهم مصرحون برفع الإيجاب الكلّي

[قوله فإن وجه الدلالة صفة للدليل] أى قد يكون صفة للدليل فلا ينافي ما تقدم منه من أنه قد يدل الشيء نظراً إلى ذاته وإن الحدوث ليس غير العالم

(قوله قال ناقد المحصل هذه المسئلة الخ) لما كان المنشأ الذى ذكره المصنف في غاية البعد نقل ملئاً لهذا الاختلاف تعبه الطبائع في الجملة

(قوله عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى) كما يستدلون بالممكنات الموجودة على الواجب تعالى كذلك يستدلون بوجود الممكنات على وجود الواجب إما بإمكانه أو بمسبوقيته بالعدم فالكلام على ظاهره ولا حاجة إلى التأويل على ما وهم

(قوله بل يشبه أن يكون فرعاً للنخ) إنما قال يشبه لأن ما مر آتفاً من جعلهم الحدوث من جملة العالم لا يلائمه وهذا وإن أمكن جملة على أنه استدلال الزامى لكن قولهم بالعينية في بعض المواضع لا يلائمه أيضاً ولو أريد بالعينية سلب التمعية فقط لم يتجه فيما استدلل بنى الحدوث مثلاً وهذه المعاني حكم بالشبه ولم يقطع بالفرعية

(قوله فإن وجه الدلالة صفة للدليل) أى فيما يتوهم فيه المغايرة كاستدلال العالم على الصانع تعالى فلا يرد أن هذا يخالف لما صرح به ذلك القائل من أن الدليل قد يدل على الشيء نظراً إلى ذاته والالزم التسلسل

مقابلهما اذ المتغير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه والمتغير لوجود ما سواه هو وجوده فقط وأجاب بان وجه الدلالة متغير لوجودهما وهو أمر اعتباري ليس بوجود في الخارج كالامكان والحدوث

(حسن جني)

(قوله داخل في وجود ما سواه) اضافة الوجود فيه على نهج قولهم حصول الصورة وعلى هذا اضافته سابقاً ولاحقاً والا فالحديث على تقدير وجوده داخل لاني وجود ما سوي الله تعالى به في نفس ما سواه سبحانه

(قوله وأجاب بان وجه الدلالة النخ) اعترض عليه بان المتغيرين عند المتكلمين هما الشيئان الموجودان في الخارج فالمتكلم اذا استدل بما ذكره على ان وجه الدلالة ليس بمقابل كان معناه ليس بمقابل موجوداً في الخارج والا لزم التسلسل ولا شك في صحة ذلك فلا معنى للجواب عنه بأنه اعتباري

— نم الجزء الاول من كتاب الميراث —

••••• ويليها الجزء الثاني وأوله المرصد السادس •••••



فهرست الجزء الاول من المقدمات

صفحة	محتوى
٢	خطبة الكتاب
٣٢	الموقف الاول في المقدمات وفيه
	مراصد ستة
٣٢	المقصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم
٦١	المقصد الثاني في تعريف مطلق العلم
٨٦	المقصد الثالث في اقسام العلم وفيه
	مقاصد
٨٦	المقصد الاول
٩٠	المقصد الثاني العلم الحادث
٩٧	المقصد الثالث
١٠٠	المقصد الرابع
١٢٣	آخر مقصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية
١٨٩	المقصد الخامس في النظر اذ به يحصل
	الطلب
١٨٩	المقصد الاول في تعريفه
١٩٠	المقصد الثاني
٢٠٧	المقصد الثالث النظر الصحيح
٢٤١	المقصد الرابع
٢٤٨	المقصد الخامس
٢٥١	المقصد السادس
٢٧٥	المقصد السابع
٢٨١	المقصد الثامن
٢٨٥	المقصد التاسع
٢٨٨	المقصد العاشر

